CRÍTICA DIALÉCTICA

Ensayos, Notas y Conferencias

KAREL KOSIK

CRÍTICA DIALÉCTICA

Ensayos, Notas y Conferencias (1958-1968)

Libro 224

"La *forma del valor,* que cobra cuerpo definitivo en la *forma dinero,* no puede ser más sencilla y llana. Y sin embargo, el espíritu del hombre se ha pasado más de dos mil años forcejeando en vano por explicársela, a pesar de haber conseguido, por lo menos de un modo aproximado, analizar *formas* mucho más complicadas y preñadas de contenido. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que la simple *célula.* En el análisis de las formas económicas de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. El único medio de que disponemos, en este terreno, es la capacidad de abstracción. La *forma de mercancía* que adopta el producto del trabajo o la *forma de valor* que reviste la mercancía *es la célula económica* de la sociedad burguesa. Al profano le parece que ese análisis se pierde en un laberinto de *sutilezas.* Y son en efecto *sutilezas;* las mismas que nos depara, por ejemplo, la *anatomía microbiológica.*

El físico observa los procesos naturales allí donde éstos se presentan en la forma más ostensible y menos velados por influencias perturbadoras, o procura realizar, en lo posible, sus experimentos en condiciones que garanticen el desarrollo del proceso investigado en toda su pureza…"

Karl Marx
Prólogo a la primera edición del *"El Capital"*

EL SUDAMERICANO

https://elsudamericano.wordpress.com

HIJOS
Red Mundial
La red mundial de los hijos de la revolución social

CRÍTICA DIALÉCTICA
Ensayos, Notas y Conferencias
1958-1968
Karel Kosik

RAZÓN Y CONCIENCIA
(1967)

LA ALIENACIÓN Y LA LIBERTAD
(1958)

EL HOMBRE Y LA FILOSOFÍA
(1965)

GRAMSCI Y LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS
(1967)

TRES OBSERVACIONES SOBRE MAQUIAVELO
(1969)

¿QUIÉN ES EL HOMBRE?
(1963)

DIALÉCTICA DE LA MORAL Y MORAL DE LA DIALÉCTICA
(1964)

INTELECTUALES Y TRABAJADORES
(1968)

LA CRISIS DEL HOMBRE MODERNO Y EL SOCIALISMO
(1968)

UNAS PALABRAS COMO AVISO SOBRE LOS CONSEJOS OBREROS
(1968)

LA "NUEVA IZQUIERDA" EUROPEA
(1968)

EPÍLOGO
(1968)

RAZÓN Y CONCIENCIA[1]

Un gran intelectual checo escribió desde la prisión el 18 de junio de 1415:

> "Un teólogo me dijo que todo me irá bien y todo me será permitido en la medida en que obedezca al concilio, y añadió: si el concilio fuera a declarar que no tienes más que un ojo, a pesar de que puedas tener dos, es tu deber estar de acuerdo con el concilio. Yo le respondí: Incluso si el mundo entero fuera a afirmar tal cosa, yo, estando dotado de razón como estoy, no podría reconocer tal cosa sin un rechazo de mi conciencia."

Este texto es único en la literatura mundial y se encuentra entre aquellos inmortales pensamientos que revelan verdades fundamentales respecto del hombre y el mundo. Debemos, de acuerdo con ello, leerlo cuidadosamente para captar su sentido y examinarlo con el mayor cuidado para ver qué constituye la verdad fundamental en él.

Ser fundamental significa por encima de todo establecer un fundamento y, una vez ese fundamento ha sido fundamentado, fundar en él la existencia y la justificación de una cosa. Tan pronto como este fundamento en cuestión es destruido, disminuido, prohibido o deformado, la cosa en cuestión pierde su propio fundamento; y todo aquello sin un fundamento es inestable, superficial y vacío. Pero la verdad fundamental expresada por ese intelectual del siglo XV se refiere no a una cosa, sino más bien al hombre; el hombre desprovisto de verdad fundamental pierde su fundamento, pierde la tierra bajo sus pies, y se vuelve un hombre desarraigado, un hombre sin fundamento.

[1] "Rozum a svědomí" en el original checo, pertenece a un discurso pronunciado por Kosík durante el segundo día del IV Congreso de la Unión de Escritores Checoslovacos, llevado a cabo entre el 27 y el 29 de junio de 1967 en Praga. Las actas del Congreso, que incluyen el texto de Kosík en las páginas 107-109, pueden consultarse on-line. El texto también fue escogido para abrir el primer número del periódico *Literární listy*, el 1 de marzo de 1968. La traducción al castellano, de Gerard Marín Plana, coteja estos originales con la traducción al inglés, de Juliane Clarke, en la antología de textos de Karel Kosík editada por James H. Satterwhite *The Crisis of Modernity. Essays and observations from the 1968 era*. pp. 13-15. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1995

¿Quién es el hombre desarraigado, sin fundamento? Quien ha perdido razón y consciencia, responde el intelectual checo del siglo XV. Considerémoslo bien: razón y consciencia existen juntas, forman una unidad, y solo como tal unidad constituyen el fundamento de la existencia humana. Períodos posteriores, incluido el nuestro, mal comprenden la razón y la consciencia solo como dos variables mutuamente independientes, cada una dispuesta indiferente u hostilmente respecto de la otra. En los tiempos modernos, cualquier tipo de vínculo fundamental entre razón y consciencia es incluso visto con sospecha. Pero la desconfianza y la sospecha son malas consejeras cuando se trata con la verdad y sus problemas. Al contrario, debemos preguntarnos cuáles han sido y continúan siendo las consecuencias para la humanidad de la división entre razón y consciencia, que hoy aparece como algo natural y antiquísimo.

Volvamos al texto citado: somos hasta tal punto esclavos del hecho histórico –dado que sabemos cómo terminó la disputa entre el concilio y el hombre que no deseaba perder razón y consciencia– que las variantes solo únicamente ficticias y potenciales que el texto insinúa se nos escapan por completo. En nombre y representación del concilio el teólogo ofrece la siguiente alternativa al intelectual: si admites de acuerdo con el concilio que no tienes más que un ojo, aun sabiendo que tienes dos, no solo te será perdonado todo, sino también permitido. Esta segunda variante, ficticia, no está privada de perspectivas: promete al hombre ganarlo todo –todo te será permitido– si renuncia a algo. ¿Y quién, pudiendo escoger entre "todo" y "algo", no escogería "todo" renunciando a un mero "algo"? Pero, antes y por encima de todo: ¿quién en una disputa entre perspectivas "reales" e "ilusorias" no preferiría las primeras a las segundas y, desde un punto de vista realista, no criticaría al intelectual que escogiera la segunda posibilidad como un radical exagerado, un extremista pretencioso y un excéntrico incorregible? Porque el realista razona así: si se me pide que admita que tengo solo un ojo, a pesar de que sé que tengo dos, entonces es seguro que se me pide algo justificable, benéfico y útil –resumiendo--, algo razonable. Y ¿qué es la voz de la conciencia en oposición a esta voz de la razón? En comparación con la razón pública y autoritaria que pide que admita que no tengo sino un ojo, sabiendo que tengo dos, la voz de la conciencia aparece no solo como una cuestión privada, sino ante todo y sobre todo como una autoridad minúscula e insignificante; porque

de lo que se trata es del conflicto entre una autoridad significativa y una insignificante, puedo con la conciencia tranquila reprimir la voz de la conciencia como algo despreciable. En el realista, la razón siempre triunfa sobre la conciencia.

Sin embargo, la razón que en el razonamiento de un realista triunfa sobre la conciencia tiene en común con la verdadera razón solamente el nombre: eso que en la consideración del realista aparece en oposición al "rechazo de su conciencia" no es razón, sino cálculo personal, mercantil cómputo de posibilidades particulares, seguimiento del interés privado. El realista ha reprimido el "rechazo de conciencia" para poder lograrlo todo, pero siguiendo el razonamiento que crece del interés privado, de hecho, lo ha perdido todo: tanto la conciencia como la razón.

El intelectual checo del siglo XV defiende, en oposición al realista, la unidad de razón y conciencia, defendiendo con eso también una concepción determinada de razón y una concepción determinada de conciencia. Su unidad es tan importante para el carácter de la razón y para la naturaleza de la conciencia que, con la pérdida de esta unidad, la razón pierde su esencia y la conciencia su realidad. La razón sin conciencia se vuelve la razón utilitaria y técnica del cómputo, de la estimación y el cálculo, y una civilización fundada en ella es una civilización sin razón, una en la cual el hombre se subordina a las cosas y a su lógica técnica. La conciencia que se ha apartado de la razón es reducida a una impotente voz interior o a la vanidad de las buenas intenciones.

Razón y conciencia, de acuerdo al intelectual checo del siglo XV, constituyen una sola unidad, y solo en esa unidad puede la razón ser lo que realmente es: razón no en un sentido derivado, sino en el sentido original de la palabra: comprender y saber, comprender algo y saber hacer algo, poseer la comprensión del sentido de las cosas, del hombre y de la realidad, y al mismo tiempo saber y estar en grado de crear el sentido de las cosas, el sentido del hombre y de la realidad. Solo en esta unidad puede la conciencia ser lo que verdaderamente es: la espina dorsal, el bastión, la invulnerabilidad e indestructibilidad del hombre. Quien reprime el "rechazo de la conciencia" para poder estar de acuerdo con el concilio en que 2x2 es diez no libera su conciencia, sino que más bien la transforma en una conciencia reprimida.

Y toda conciencia reprimida es una conciencia mala que se traduce y se manifiesta en la hostilidad, en la desconfianza, en el resentimiento arraigado. Y los estallidos de resentimiento se han manifestado en la historia, como sabemos, en la forma del odio más feroz, del cruel fanatismo y de la violencia más bestial.

El intelectual checo del siglo XV defendió la unidad de razón y conciencia y rechazó el ofrecimiento del concilio como una falsa alternativa, ya que el hombre que admite, de acuerdo con el concilio, que tiene solo un ojo cuando sabe que tiene dos, no gana nada, sino que lo pierde todo, porque sacrificar razón y conciencia significa perder el fundamento de la propia humanidad. El hombre que ha sustituido razón por cálculo personal y ha reprimido al hacerlo su propia conciencia es un hombre sin razón y sin conciencia. Tal hombre lo ha perdido todo y no ha ganado nada. Se ha vuelto un hombre nulo, un hombre dominado por la nada. Y si sabemos que nada significa *nihil*, una persona que carece de razón y conciencia es verdaderamente un *nihilista*.

El intelectual checo del siglo XV escogió entre conciencia y razón por un lado y el nihilismo por el otro. Y, dado que la oposición entre la verdad y la nada es una oposición radical, su elección, parece, tenía que ser radical también.

LA ALIENACIÓN Y LA LIBERTAD[2]

La discusión sobre Marx y Hegel, en que una de las figuras tras 1945 se ha vuelto la cuestión de si la alienación era inseparable de la objetivación, ha llegado en cierto sentido a un callejón sin salida. Todos los participantes *activos* de la discusión, marxistas y no marxistas, están de acuerdo en que la noción de alienación es una categoría central de la filosofía de Marx, pero el estancamiento de la discusión parece tener su origen precisamente en la concepción *abstracta* de esta categoría, y, por lo tanto, en la conducción unilateral de la polémica.

La alienación puede ser considerada como categoría central de la filosofía marxista naturalmente suponiendo que será comprendida en toda su concreción, en toda su riqueza y en toda su complejidad y que no será reducida a tal o cual aspecto parcial. "La inversión del sujeto en objeto y viceversa", tal es la expresión general del proceso de alienación en su esencia y en las dos esferas, material y espiritual. Los productos materiales y espirituales del hombre, la técnica, la civilización, las relaciones sociales, las ideas se liberan del hombre, *sujeto* activo, adquieren la independencia y el dominio, se oponen a él como fuerzas autónomas. El sujeto, el hombre social en toda su totalidad como ser que se produce en sociedad, activo, pensante, sintiente, este creador real del mundo social objetivo y de la cultura es degradado en las relaciones *alienadas* a un producto de los resultados de su propia actividad. Pese a ello las creaciones mismas surgen contra los hombres con un poder extraño hostil por la sola razón de que la comunidad de hombres ha sido *destruida*; en efecto, esto que surge contra el hombre como una fuerza autónoma, no son fuerzas sobrenaturales y extra-sociales, sino relaciones sociales *objetivas*, que se formaron a *espaldas* de los hombres y que se liberaron de sus creadores, hombres-átomos. La interconexión de estos átomos humanos se hizo valer como una fuerza extraña y un poder independiente y, por tanto, no se realiza directa y claramente, sino por un desvío y bajo una forma ilusoria.

[2] El texto proviene originalmente de una ponencia presentada por Kosík en el XII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Venecia en septiembre de 1958. En 1961 sería publicado, en francés, en las *Atti* del Congreso, vol. VII, págs. 251-255. A partir de esta fuente ha sido realizada la traducción al castellano, de Gerard Marín Plana.

La alienación se realiza bajo diferentes formas que son la expresión histórica de sus aspectos parciales. Es de este lado que la alienación no ha recibido suficiente atención, si bien es justamente aquí donde puede estudiarse la contribución teorética del marxismo. Marx, por ejemplo, examina dos aspectos importantes de la alienación: el problema del romanticismo y el de la tragedia. En este sentido, no se trata naturalmente de un cierto movimiento literario, sino de un hecho socio-histórico, de uno de los aspectos concretos de la alienación como realidad social. Sólo el advenimiento del capitalismo ha creado las condiciones para la realización y el desarrollo múltiple de los individuos, pues solamente en esta época los individuos entran en relaciones multilaterales y universales entre sí, si bien esta conexión universal es independiente de los individuos y actúa como alienación. En el cuadro de formaciones precapitalistas, el individuo parece ser más completo, porque todavía no ha diferenciado y elaborado todas sus relaciones, que bajo el capitalismo se oponen al individuo como fuerzas sociales independientes. El individuo que, como resultado de la producción de mercancías, es desarraigado de la comunidad patriarcal primitiva, siente su nueva posición como desarraigo, alienación o como dijo Marx: vacío (*Entleerung*). La aspiración a una plenitud primitiva imaginaria, que constituye el contenido del romanticismo, no es sino el otro lado de la alienación y del vacío burgués, no es otra cosa que una compensación de las relaciones comunes perdidas. Sobre esta base "la elaboración total del interior humano aparece como un vacío absoluto", pues el sujeto extremadamente desarrollado padece el conocimiento de que su sustancia, su esencia humana, su carácter en tanto que hombre social existe con *exterioridad* de él, independientemente de él. Este es el inicio del proceso *consciente* de la transformación de la sustancia en sujeto, es decir del proceso durante el cual el sujeto se *apropia* progresivamente de su libertad.

Otro aspecto concreto de la alienación que podríamos analizar al menos brevemente, como hemos hecho con el problema del romanticismo, es aquel de lo trágico en la historia, la inversión recíproca de los medios y el fin, cuestión de la falsa conciencia, la de la apropiación particular de los intereses, etc. En este contexto solamente queremos hacer entender que la teoría marxista de la alienación considera la alienación sobre la base de la propiedad capitalista como *sistema* de alienación que se difunde en *todas* las esferas de la vida social.

La transformación de la sustancia en sujeto o bien la realización de la libertad constituye un proceso *real histórico.* La alienación no es un estado, sino un período históricamente *transitorio*, una etapa histórica que la humanidad atraviesa. Es cierto que este proceso se efectúa de forma contradictoria, pues de una parte opera la destrucción del hombre y de otra parte engendra las condiciones para superar el *sistema* total de la alienación, pero estos polos no son homogéneos. En el primer caso, se trata de un proceso que se realiza en la independencia de la consciencia de los hombres, mientras que en el otro caso es una actividad consciente y orientada a un objetivo determinado.

La breve mención de estas conexiones concretas nos permite abordar bajo otro ángulo la afirmación de que la alienación es inseparable de la objetivación y hacer la siguiente pregunta: ¿en todas las etapas de la historia humana el desarrollo superior de la individualidad será sangrado por un proceso histórico en el cual los individuos serán sacrificados? ¿En todas las etapas de la evolución la consciencia humana sufrirá la "aflicción de la razón" que reconoce la diferencia extrema entre las cumbres del conocimiento intelectual y el subsuelo de la existencia humana? ¿El verdadero conocimiento permanecerá siempre el privilegio de la minoría mientras la mayoría será arrojada por las formas y las variedades más diversas de la falsa consciencia? El proceso social revolucionario, previsto por Marx, debe abolir a medida que avanza el sistema de la alienación, lo que no excluye naturalmente la posibilidad y la existencia de diferentes formas de alienación especialmente en *durante* este proceso.

Marx distingue tres formas históricas de relaciones humanas desde el punto de vista de la libertad del individuo:

1) período de dependencia personal, en el cual la fuerza de los lazos *naturales* elementales sociales une a los individuos (patriarcalismo, antigüedad, feudalismo);

2) período de independencia personal, fundado sobre una dependencia material (este período es un sistema en el seno del cual no comienza más que a formarse el intercambio general social de materiales, relaciones universales, necesidades múltiples y la riqueza universal);

3) esta fase es simultáneamente una preparación del tercer período, donde la individualidad libre es fundada sobre la evolución universal de individuos que se sujetan la productividad social como su propia riqueza social.

La transformación de la substancia en sujeto es una apropiación histórica de la riqueza social por el sujeto social, por el hombre. Este proceso constituye el del enriquecimiento del sujeto que se apropia de su mundo social mediante una actividad social y, luego, mediante la transformación del mundo objetivo mismo al hacerlo más humano y librarlo de su forma alienada. Está claro para Rousseau y Hegel que la realización de la libertad es inseparable de la superación de la atomización de la sociedad y, por lo tanto, del Estado, en el cual el individuo es en apariencia libre y en realidad un átomo dependiente por todos lados y en el cual la dependencia y la no-libertad del individuo consisten en su aislamiento. Es sobre esta base que tienen origen las utopías republicanas de Rousseau y los sueños adolescentes de Hegel del renacimiento de la *polis* griega. La idea de Marx de la Comuna y la concepción de Lenin de los Soviets forman una continuación dialéctica de esta corriente, mientras que naturalmente estas últimas formas sociales han eliminado las deficiencias, las contradicciones y el utopismo de las concepciones precedentes: estas comunidades son consideradas como nueva organización de relaciones humanas comunes, tomando el surgimiento de la propiedad colectiva de los medios de producción. Punto de supresión del individuo y de la contradicción renovada de tal o cual manera entre el individuo impotente y el Estado omnipotente, pero libertad del individuo que en esta comunidad se vuelve poderoso y se realiza, pues el individuo no es un átomo que ha perdido la capacidad de ver la totalidad, sino la individualidad desarrollada y consciente que supera su unilateralidad individual por el hecho de poseer una visión de la *totalidad* y de tener cuidado de la totalidad.

Na prikope 29,
Praga (Checoslovaquia)

EL HOMBRE Y LA FILOSOFÍA[3]

Como existen muchas áreas de especialización que se interesan en el hombre, desde aquellas asentadas sobre el conocimiento que el sentido común tiene de la naturaleza humana hasta las artes y las ciencias, a primera vista no se sabe con certeza si el hombre continúa necesitando de la filosofía para conocerse a sí mismo. Aparentemente, la filosofía sólo podría alcanzar un verdadero nivel científico si *excluyera al hombre* de sus mismos cimientos como disciplina, o sea, recurriendo a la crítica del antropologismo. Por una parte la filosofía llega al problema del hombre demasiado tarde, y logra una síntesis o una generalización sólo sobre la base de alguna otra área de especialización, y por otra parte llega de manera superflua, porque otra disciplina más especializada podría haber desempeñado esa misión particular.

El conocimiento que el sentido común tiene de la naturaleza humana constituye la refutación práctica, prosaica, del romanticismo antropológico, porque estipula que el hombre ha sido *siempre* una configuración de intereses y actitudes envidiosas. Las lecciones de un utilitarismo mundano están implícitas en esta forma de conocimiento, gracias al cual el hombre percibe al hombre como competidor o amigo, vecino o amo, compañero de penurias o relación casual, colega o subordinado, etc. A través del intercambio utilitario se elabora una familiarización con el carácter humano, con sus inclinaciones y hábitos, y este conocimiento se consagra entonces como sabiduría popular o como verdades prácticas y generales, por ejemplo: los hombres son pérfidos, la naturaleza humana es voluble, *homo homini lupus*. Los consejos de Maquiavelo a los príncipes acerca de cómo debían gobernar se asentaban en parte sobre este tipo de conocimiento:

> "Porque de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, veleidosos, dados al fingimiento, cobardes, codiciosos; mientas los favorezcáis os seguirán con cuerpo y alma, y os ofrecerán su sangre, sus haciendas, sus vidas y sus hijos, en tanto no necesitéis ninguna de estas cosas; pero apenas las necesitéis, se rebelarán contra vos".[4]

[3] Texto aparecido originalmente en el volumen editado por Erich Fromm *Socialist Humanism: An International Simposium*. Garden City, New York, Doubleday & Co. 1965. La versión al castellano del volumen, *Humanismo socialista,* Trad. de Eduardo Goligorsky, pp.183-192, Bs As. 1967

[4] N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. 17

Hegel creyó que este tipo de conocimiento de la naturaleza humana era útil y deseable, particularmente en condiciones políticas precarias, cuando gobierna la voluntad arbitraria de un individuo y las relaciones entre los hombres se asientan sobre intrigas; pero semejante conocimiento está totalmente desprovisto de valor filosófico, porque no puede elevarse más allá de la observación aguda de acontecimientos individuales casuales para aprehender el carácter humano en general.

En este enfoque del conocimiento de la naturaleza humana fundado sobre el sentido común, no se llega a conocer al hombre, sino que se identifican y evalúan sus diversas *funciones* dentro del marco de un sistema fijo. El foco de atención no está en el carácter (la esencia) del hombre, sino sólo en su funcionalidad. En *El príncipe*, Maquiavelo describe al hombre como si se tratara de un ente maleable, y la ciencia procede igual cuando enfoca al hombre en el sistema industrial moderno desde el ángulo de los procesos técnicos de producción, y lo describe regularmente como un componente –el "factor humano"– del proceso.

Este criterio para analizar la naturaleza humana es incapaz de ver más allá de su propia condicionalidad y relatividad. Las personas llamadas mundanas, que realizan sus cálculos previendo la vanidad y la ingenuidad, la ambición y la corruptibilidad, la timidez y la indolencia del individuo, y que entran en complicadas transacciones con el material humano sobre la base de tales cálculos, no sospechan que estas cualidades o funciones sólo existen dentro del sistema general de manipuleos y maleabilidades, sistema éste dentro del cual dichas personas también son componentes inseparables. Fuera de este sistema las cualidades del hombre experimentan una transformación, y esta presunta sabiduría mundana pierde su valor y significado.

La investigación antropológica moderna plantea como premisa fundamental la *complejidad* del hombre, reflejando así el espíritu del método científico y del número cada vez mayor de disciplinas que se consagran al estudio del hombre. El hombre es un ser complicado, y no se lo puede explicar recurriendo a alguna simple fórmula metafísica. Cada uno de sus intereses especiales se convierte en tema de estudio de una disciplina científica independiente, para poder analizarlo así con precisión. Las diversas ciencias antropológicas especializadas acumularon una pila gigantesca de material, transmitiendo informaciones inestimables acerca del hombre como ser biológico, como ser

cultural, como ser social, etc. Sin embargo, no obstante el peso de estos descubrimientos científicos, el hombre como hombre nunca planteó un problema tan serio como el que plantea hoy.

Esta discrepancia proviene de una idea equivocada acerca del papel que corresponde a la antropología científica. Actualmente las diversas ciencias humanas se ocupan ya sea de uno o de otro aspecto especial del hombre. Cuando estas ciencias explican sus observaciones sistemáticamente, parten de sus propios enfoques especiales para desarrollar una concepción del hombre como un todo. El problema que enfrenan se sintetiza en la pregunta: ¿Qué es el hombre? Las respuestas que dan cubren una multitud deprimente de definiciones, porque cada una de ellas se atribuye un campo de acción más vasto en la proposición de las características fundamentales del hombre. Es cierto que el hombre es un ser viviente que produce herramientas, pero es igualmente justo decir que es un ser viviente que emplea símbolos, que conoce su propia mortalidad, que es capaz de decir "No", que es social, etc. Una definición no puede impugnar los supuestos de otra, porque *cada* aspecto particular del hombre está aislado, y *ninguna* de ellas es capaz de proporcionar, desde su propio enfoque particular, una idea del hombre *íntegro*, concretamente y como totalidad.

Cuando se estudia: ¿*Qué* es el hombre?, se deja sin respuesta o se desecha terminantemente el interrogante: ¿*Quién* es el hombre?

Mientras se subestime la relación entre estas dos preguntas –¿*Qué* es el hombre? y ¿*Quién* es el hombre?– todos los esfuerzos por obtener una síntesis de los datos acumulados por las diversas ramas especializadas de la antropología continuarán siendo estériles. Sólo sobre la base de una concepción clara y consagrada del hombre, una disciplina sintética logrará integrar los datos de las diversas ciencias parciales en un conocimiento completo del hombre. El concepto del hombre como un todo debe ser la premisa de dicha síntesis. De lo contrario la síntesis será unilateral, tengamos conciencia de ello o no, porque se la intentará sobre la base de un interés científico especializado, y en consecuencia se biologizará, fisicalizará, sociologizará, economizará o irracionalizará al hombre, o se lo someterá a algún proceso parecido.

Si el hombre, que está dividido en razas y naciones, que crea culturas disímiles, que gobierna con su comprensión y sin embargo es gobernado por lo desconocido, es como tal el tema de estudio de la ciencia, ¿por qué entonces se habrían de subestimar preocupaciones humanas muy definidas tales como la felicidad, la responsabilidad de los individuos, la relación entre lo individual y lo colectivo, el sentido de la vida y otras similares? La "filosofía del hombre" nació con la comprobación de que el marxismo había descuidado precisamente estos problemas que, en el intervalo crítico, habían sido reivindicados por el existencialismo. En este sentido, la "filosofía del hombre" está históricamente condicionada, y parece ser una protesta contra la deshumanización, un intento de convertir nuevamente al hombre en el centro de atención. Pero, por el contrario, esta filosofía no concibe en modo alguno al hombre como punto de partida, sino que lo enfoca más exactamente como un agregado. Ahora, como la crítica marxista-existencialista de la alienación es endeble en su misma base, la "filosofía del hombre" resulta afectada por esta misma debilidad, a pesar de que fue concebida como una respuesta a aquellas filosofías precedentes.

La "filosofía del hombre" no parte verdaderamente del problema *filosófico* de la naturaleza del hombre –si lo hiciera, arribaría a un nuevo enfoque de la realidad en general, y por consiguiente formaría una nueva concepción de ella– sino que se limita a incorporar al hombre a la grieta acrítica que percibe en la realidad. Como su actitud se basa sobre la idea del hombre como complemento, su concepción es necesariamente unilateral. La "filosofía del hombre" no logra explicar racionalmente por qué *sólo* cuestiones tales como la responsabilidad, la moral y la felicidad individuales entran en la órbita del problema de la naturaleza del hombre, en tanto que no entran en ella cuestiones tales como la verdad, el mundo, la materia, el ser, el tiempo y otras parecidas. No va al meollo del tema; las cuestiones filosóficas más fundamentales están excluidas de su área de interés, y estudia al hombre aislándolo de problemas filosóficos básicos. Así el hombre se escinde simultáneamente en interioridad y exterioridad, en subjetividad y objetividad, de lo cual resulta que la "filosofía del hombre" termina por preocuparse sólo por fragmentos o abstracciones del hombre real, tales como su interioridad, su subjetividad, su individualidad, etc.

El hombre tiene tan pocas posibilidades de desdeñar el hecho de su existencia *en el mundo* como de explicar el mundo en cuanto realidad sin incluir al hombre. El interrogante gnoseológico acerca de si el mundo puede existir independientemente del hombre, y acerca de cómo puede suceder ello, presupone en realidad la presencia del hombre en el mundo, para que pueda plantear este interrogante. El hombre está implícitamente incluido en toda concepción del mundo (realidad); el hecho de que esta yuxtaposición no siempre aparezca con claridad es una fuente de abundantes mistificaciones. Postular la existencia del hombre implica hacer una afirmación no sólo acerca del hombre, sino también acerca de la realidad exterior a él: la naturaleza, a partir de la cual el hombre se desarrolló y en la que existe, es en principio diferente de la naturaleza sin el hombre. La naturaleza no sólo está tan marcada por la existencia del hombre que se humaniza a través de la historia, sino que también revela a través de la existencia del hombre, su carácter dinámico y su capacidad productiva (particularmente como se la ve en la filosofía de Schelling), una capacidad para producir (necesaria o accidentalmente), en ciertas condiciones y en etapas definidas, un "material altamente organizado, provisto de conciencia". Sin la existencia del hombre como componente de la naturaleza, la concepción de la naturaleza como *natura naturans*, o sea, como productividad y actividad, es inimaginable.

La definición que emplea la ciencia natural, según la cual el hombre es un "material altamente organizado, provisto de conciencia", no carece en verdad de premisas y no tiene el carácter manifiesto de una verdad eterna. Si quienes emplean esta definición no se interesan por dichas premisas, y se limitan a colocarla dentro de un marco científico para uso de biólogos, químicos, embriólogos, especialistas en genética, etc., ello no habla en modo alguno contra la filosofía, sino más exactamente en su favor. La definición antes citada no es falsa, sino que en realidad se convierte en falsa cuando abarca aquello que está fuera de sus límites. Porque presupone una totalidad o un sistema que explica al hombre por intermedio de algo que *no* es el hombre, que es exterior a él y que no está ligado a él por su naturaleza. Aquí se presenta al hombre como un componente de la naturaleza, sujeto a las leyes del mundo natural. Pero si es *exclusivamente* un componente de esta totalidad que él no ha creado (aunque conoce sus leyes y las aprovecha para sus fines particulares), si los procesos lo penetran y las leyes de la naturaleza lo gobiernan, y si a pesar de ello estos

elementos no tienen al hombre como premisa, sino que sencillamente se imponen sobre él, ¿cómo se conciliará este hecho con la *libertad humana*? En tal caso, la libertad es simplemente un reconocimiento de la necesidad. Sartre argumenta contra esta concepción:

> "Debemos elegir: el hombre es ante todo él mismo o ante todo otro distinto de sí mismo... Heidegger parte del Ser para llegar a una interpretación del hombre. Este método lo aproxima a lo que hemos llamado la dialéctica materialista de lo externo: ésta también empieza por el Ser (la Naturaleza sin el agregado de algo ajeno a ella) para llegar al hombre..."[5]

Por muy correcto que sea este argumento en términos de la crítica de Sartre como un todo, en el sentido positivo es problemático. En la elección entre ser ante todo uno mismo o ante todo algo ajeno a uno mismo, hay una abstracción o división implícita de la materialidad (totalidad) original del hombre, quien es ante todo él mismo sólo porque es simultáneamente algo distinto, y quien es algo distinto sólo porque es o puede ser él mismo.

En contraste con la pregunta: *"¿Qué* es el hombre?", planteada por el estudio científico especializado, la pregunta filosófica: "¿Quién es el hombre?" siempre implica también otra pregunta, a saber, ¿Qué es el mundo (la realidad)?. El problema de la naturaleza del hombre sólo se puede percibir en esta relación entre hombre y mundo. La filosofía, en la verdadera acepción de la palabra, siempre se preocupa por el problema de la naturaleza del hombre. Pero, para elucidar el problema de la naturaleza del hombre y ser una verdadera *filosofía* del hombre, debe formularse incondicionalmente a sí misma como una filosofía de lo *no*-hombre, en otras palabras, como una indagación filosófica de la realidad exterior al hombre.

Decir entonces que la pregunta: "¿Qué es el hombre?" es compleja no implica referirse a la idea de que el hombre tiene una naturaleza voluble, proteica. En realidad, su complejidad emana, en primer lugar, de que conduce a otras preguntas, y de que la tarea de formularla con claridad implica un largo proceso de demistificación y de desestimación de ideas preconcebidas.

[5] J-P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique. (El libro n.º 93 en esta colección)*

Y este interrogante es complejo, en segundo lugar, porque debe resolverlo la filosofía, sin la ayuda de ramas especializadas de la ciencia, en términos del tema propio y original de la filosofía: la relación entre el hombre y el mundo. La pregunta: "¿Qué es el hombre?" sólo se puede enfocar dentro del marco de este problema filosófico. Si la filosofía excluye al hombre de su tema central, o si lo reduce, con respecto a la realidad exterior al hombre, ya sea al nivel de un aspecto o de un producto, entonces sus esfuerzos pierden el rumbo; siguiendo este curso pierde, tarde o temprano, su carácter genuinamente filosófico y se transforma ya sea en una disciplina lógico-técnica o en mitología. Es interesante destacar que tendencias tan contradictorias como la última filosofía de Heidegger por un lado y el positivismo moderno por el otro terminaron ya sea en la mitología del lenguaje (el lenguaje como "la morada del ser", en Heidegger) o en el análisis del lenguaje (Carnap: "Una investigación filosófica, o sea lógica, debe ser un análisis del lenguaje"). Como el ser del hombre consiste en sus relaciones con el hombre, con las cosas y con la realidad externa al hombre, es posible desligar tales relaciones de esta configuración particular y elevarlas a la categoría de ser, que es "él mismo", como dice Heidegger; entonces la explicación del hombre prosigue sobre la base de esta mistificación.

En realidad, la presunta filosofía del hombre *deja de lado al hombre*, porque no establece la vinculación entre el problema de su naturaleza (entre otros problemas) y la cuestión de la *verdad*. Por otra parte, las diversas teorías de la verdad llegan a conclusiones absurdas cuando no toman en cuenta la vinculación entre la verdad y el problema de la naturaleza del hombre. Al fin y al cabo, ¿acaso en la crítica del psicologismo y el relativismo que hace en sus *Investigaciones lógicas*, no cayó Husserl en un idealismo objetivo porque no dilucidó la relación entre la verdad objetiva y la existencia del hombre? Husserl afirma atinadamente que la verdad se transforma en algo dependiente del sujeto *cognoscente*, con sus limitaciones, y el reino *atemporal* del valor ideal. Este reino ideal de la verdad existe independientemente no sólo del ser inteligente –ya sea como persona particular o como género humano en general– sino también del reino de las existencias tempo-espaciales concretas. Aunque *nada existiera*, la existencia de la verdad no sería esencialmente distinta.

Las leyes de Newton existen independientemente de la existencia de la materia, a pesar de que el carácter y las relaciones de ésta son las que dan expresión a estas leyes:

> "Si todas las masas gravitatorias fueran aniquiladas, no por ello desaparecería la ley de gravedad, sino que sólo quedaría sin la posibilidad de aplicación fáctica".[6]

Estas consecuencias idealistas no están desvinculadas del problema de la naturaleza del hombre, y desembocan en un mundo humano de arbitrariedad y falsedad, contrario a la intención del filósofo. Si, como afirma Husserl, la verdad tiene una existencia independiente respecto del hombre, quien sólo puede captar la verdad fija e intemporal en su conocimiento de ésta, entonces el hombre en su propia naturaleza no está armonizado con la verdad y en la práctica está excluido de ella. Según esta teoría, sólo se puede buscar adecuadamente la verdad en las matemáticas y la lógica, en tanto que el reino del hombre y de su historia, excluido de esta búsqueda, se convierte en presa de la no-verdad.

En su obra, Husserl no plantea el interrogante fundamental acerca de si el hecho de que el hombre esté dotado de capacidad para conocer la verdad objetiva (o sea, la verdad cuyo contenido es independiente de un individuo sensible y de la humanidad) no indica que el ser mismo del hombre tiene una relación *esencial* con la verdad. Si el hombre percibe la verdad objetiva (hecho éste que Husserl no pone en duda), entonces esta misma circunstancia lo caracteriza como un ser que tiene *acceso* a la verdad; así resulta que no está sencillamente encerrado dentro de una subjetividad de raza, sexo, tiempo histórico, contingencia y particularidad. ¿Cuál es esa esencia dentro de cuyo ser están arraigados, con características singulares, los procesos de la realidad tanto social-humana como extrahumana? ¿Cuál es esa esencia cuyo ser se caracteriza tanto por la *producción* práctica de la realidad social-humana como por la *reproducción* espiritual de la realidad humana y extrahumana, de la realidad en general?[7]

[6] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Vol. 1, p. 149. Halle, 1913

[7] Respecto de este problema véase el tratado del autor, *Who is man*?, Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía, Vol. II pp. 231-238. México, 1963

Es en la unicidad del ser del hombre donde podemos percibir la relación interior esencial entre la verdad y el hombre. La realidad humana es ese punto en el cual la verdad no sólo es revelada (percibida), sino también realizada. Para su misma existencia, la verdad necesita del hombre, así como el hombre necesita de la verdad. Esta relación de mutua dependencia implica que el hombre, en su relación con la verdad, no es un simple sujeto *perceptor*, sino también una esencia que *realiza* la verdad. Porque hablar de la objetividad de la verdad no equivale a identificarla con la realidad objetiva, sino a caracterizarla sencillamente como un ente que existe, y, en sus propios términos, se interpreta la verdad no sólo como el contenido de la percepción, sino también como el espíritu de la realidad. Y puesto que el ser de la humanidad tiene un género de estructura a través del cual se despliegan en determinada forma el ser de la realidad extrahumana (naturaleza) y el de la realidad humana, se puede interpretar la historia humana como un proceso en el cual la verdad se diferencia de la no-verdad.

GRAMSCI Y LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS[8]

Gramsci intervino de una manera original en la discusión que tuvo lugar entre los marxistas en los años veinte y treinta. Las cuestiones en torno a las que giró esta discusión fueron, en resumen, las siguientes: ¿Es la materia o la praxis el punto de partida del marxismo? ¿Es el pensamiento de Marx una filosofía o bien una teoría crítica de la sociedad? Ni el sentido ni el desarrollo de esta polémica han sido, hasta el presente, suficientemente esclarecidos, y es por esto que no se ha podido apreciar en su justo valor el aporte y el carácter específico de los participantes, que son Lukács, Korsch, Bujarin, Deborin, Marcuse, Horkheimer o Gramsci. En lo que concierne a Gramsci, parece que su denominación del marxismo, *filosofía de la praxis*, se ha considerado sobre todo como una designación ocasional, dictada por circunstancias exteriores y contingentes, y no como un rasgo profundo del pensamiento de Marx. Esta conjetura parece corroborada por el hecho de que la filosofía de la praxis no ha planteado, hasta ahora, problemas. Es también el motivo por el que carecemos de claridad en cuanto al *sentido de la praxis* y no sabemos muy bien qué quiere decir esta filosofía de la praxis. Y dado que la praxis, en tanto que *punto de partida* del pensamiento filosófico, no se ha convertido en un problema, su uso ordinario se mueve en el ámbito de las ideas sin respuesta y unilaterales, las verdades obvias y triviales, y esto, a su vez, plantea dudas sobre la posibilidad de una base filosófica formada por datos tan vagos y superficiales.

De acuerdo con este uso desprovisto de sentido crítico se entiende por praxis, en primer lugar, la actividad intencional, así como la superioridad de la actividad sobre la pasividad; en segundo lugar, el sentido práctico y su prioridad ante la teoría y el razonamiento teórico; en tercer lugar, la objetividad y su carácter determinante en comparación con la subjetividad y la interioridad; en cuarto lugar, el trabajo y su seriedad diferenciados de la frivolidad del juego y de la gratuidad de la risa. Se identifica la filosofía de la praxis con la filosofía del trabajo, de la objetividad, de la actividad y del sentido práctico. Sin embargo, esta

[8] Conferencia en la Convención Internacional de Estudios Gramscianos ("Gramsci y la cultura contemporánea") celebrada en Cagliari del 23 al 27 de abril de 1967, y sería posteriormente publicado en italiano en las *Atti* del mismo. La traducción al castellano, de Gerard Marín Plana, se hace a partir de una versión en francés aparecida en *Praxis. A Philosophical Journal. Edition international.* A. 3, nº 3. pp. 328-332.

determinación de la praxis se vuelve problemática en el momento en que debe explicarse el paso de lo sustancial a lo accesorio, de lo determinante a lo determinado, y allí donde se debe mostrar cómo cada uno de estos cuatro momentos abarca o produce o determina su contraparte derivada, de qué manera la teoría puede resultar de la práctica, cómo la espontaneidad y la pasividad pueden resultar de la actividad intencional, cómo pueden deducirse la subjetividad y la interioridad de la objetividad y la exterioridad, y, en fin, de qué manera pueden determinarse el juego y la risa a partir del trabajo. Si uno pone la práctica contra la teoría, como lo sustancial contra lo accesorio, se enfrenta antes que nada a la cuestión de dónde está la *fuente* de esta duplicación, así como a la cuestión de si puede verse en la práctica el origen activo que ha engendrado a su lado y contra sí la teoría. Al desdoblar así la realidad entre la práctica y la teoría, uno se cree ante la ilusión de que la práctica representa una cosa original, mientras que en realidad ella es derivada tanto como su contraparte, la teoría. El mundo práctico o el mundo del sentido práctico que el uso desprovisto de crítica confunde con la praxis y su realidad, se construye y traza de acuerdo con el esquema: conviene–no conviene a alguna cosa, funciona–no funciona, está disponible– no está disponible. Al rechazar lo que no conviene a nada, lo que no funciona, lo que no está disponible, la conciencia práctica no se da cuenta de que al diferenciar y determinar la realidad se encuentra en el proceso de determinarse ella misma. Eso que ella pone contra ella misma en tanto que accesorio e insignificante (la contemplación, el juicio, la teoría) no es el producto de su movimiento, sino el atrincheramiento, el límite de su realidad *propia*. Tanto el uso práctico de las cosas como el movimiento dentro de la realidad, según el esquema de la conveniencia, de la utilidad, del funcionamiento, presupone siempre la comprensión de la realidad y, por consiguiente, implica la consciencia en tanto que condición de la práctica. Eso que el sentido práctico pone contra sí mismo como derivado y como producto, contra lo cual se define y se determina, en comparación con lo que justifica su prioridad y originalidad, todo eso no es en realidad sino una cierta forma de su momento constitutivo. La práctica se fundamenta en un cierto conocimiento y visión, y, en consecuencia, es una conciencia interesada, y es únicamente a causa de eso que esta conciencia práctica e interesada puede devenir una conciencia pura, es decir, contemplación y teoría.

La unidad de la teoría y la práctica, a menudo predicada pero raramente meditada, significa pues esencialmente esto: toda práctica es posible solo en conexión con el conocimiento, la comprensión, la conciencia y a partir de ella puede desarrollarse la teoría como un modo de comprensión, y toda teoría está condicionada por una conciencia comprometida, es decir, por no-teoría.

En segundo lugar, la práctica es caracterizada por la acción intencional y se toma por un especial descubrimiento la determinación del hombre como un ser agente y activo. No obstante, esta característica comporta ya, como su contraparte polémica, lo *contrario* de la acción intencional, es decir, la pasividad; lo contrario de la acción, por tanto la quietud, el reposo, el sueño, la imaginación; lo contrario del acto, por tanto la ociosidad, la palabra, etc. Cuando, en estas consideraciones, se destaca la importancia de la acción intencional, de la actividad, del acto, se entiende por ello que la actividad supera la pasividad, que el acto es superior a la palabra, que la actividad es más importante que la ociosidad. Porque se priva a la palabra de su independencia y porque la lengua no tiene otra importancia que la de mejorar la actividad, porque no se ve en la imaginación y el sueño sino interrupciones necesarias y superfluas de la actividad intencional, y porque no se toma lo contrario de la actividad intencional –la quietud, la espontaneidad, etc.– por otra cosa que por el medio de un fin, se modifica el sentido de la actividad preferente y privilegiada, de la acción, del acto, de suerte que *pierden su sentido humano* y son subordinadas al modelo de un funcionamiento técnico. Al aislar la actividad de su antípoda o al rechazar y devaluar esta, se devalúa la actividad misma, se la transforma en activismo, sus esfuerzos se vuelven, propiamente, pasividad, ella pierde su libertad y su espontaneidad.

En tercer lugar, en la concepción de la praxis indicada más arriba, se ponen de relieve la objetivación y la exterioridad que tienen por su antípoda la subjetividad desnuda, la interioridad. Por esta determinación se quiere decir que el hombre está determinado por las circunstancias y condiciones, y, al mismo tiempo, dentro de una intención polémica contra el idealismo, se enfatiza el carácter objetivo de la actividad humana. Pero esta concepción de la práctica se mueve, sin ser consciente de su vínculo con el pasado, dentro de una cierta tradición de pensamiento, que afirma que la realidad objetiva es

superior a la realidad, se prefiere al mismo tiempo el objeto al sujeto, la materia a la consciencia, la exterioridad a la interioridad.

En cuarto lugar, se identifica la praxis con el trabajo y se caracteriza el hombre como el animal que produce instrumentos. Si se deja de lado la idea dudosa que explica el hombre a partir de la animalidad y la instrumentalidad, se encuentra ante todo ante la cuestión de en qué sentido y con qué riesgo el trabajo puede convertirse en el punto de partida de las consideraciones sobre la realidad humana. Me parece que este punto de partida no puede ser defendido a costa de una reducción de la realidad humana toda entera al trabajo, de manera que todos los modos de la existencia humana aparezcan como modificaciones del trabajo, o bien deben tenerse por periféricos y secundarios todos los dominios de la realidad humana que no puedan reducirse al trabajo o explicar a partir del trabajo. Es por lo tanto completamente natural que, de acuerdo con esta concepción, el juego en su relación con el trabajo no aparezca sino como juego puro, es decir, como un fenómeno secundario, y que la risa, en comparación con la producción de instrumentos, sea solo una cantidad despreciable.

Al examinar las cuatro determinaciones de la praxis como un todo y en su conjunto, se constata que cada una de ellas se encuentra unilateralmente petrificada y fija, que cada una de ellas pone *contra* sí misma su propia limitación en tanto que contraparte que ella trata de dominar o explicar como algo secundario y derivado. Pero por esto mismo cada una de sus determinaciones está ligada a su contraparte, es decir, a lo secundario y lo accesorio, y no puede existir más que al producir y reproducir lo contrario y su propio límite como condición necesaria de su existencia.

Por lo tanto, si de esta exposición crítica se desprende que la praxis, en tanto que punto de partida de una filosofía de la praxis, no puede ser identificada ni con el sentido práctico, ni con la actividad intencional, ni con la objetividad o la objetivación, ni con el trabajo, la cuestión que surge es qué es la praxis y cuál es su determinación *positiva*, entonces está justificado preguntarse, si la comprensión unilateral e insuficiente de la praxis, indicada más arriba, es debida a un razonamiento defectuoso, a errores contingentes, o bien si se trata de una relación interior con la naturaleza misma de la praxis.

Según la concepción vulgar de la praxis, el hombre es un ser práctico, un ser activo, un ser trabajador, un ser objetivador. Ahora bien, ¿quiere decirse por eso que el hombre no es sino eso y nada más? O bien podemos decir que el hombre es un ser activo y alguna cosa más, un ser *práctico* y *alguna cosa más*, etc., de suerte que la práctica constituye la determinación fundamental, la característica que define al hombre en última instancia (tal es el giro característico cuyo significado permanece hasta ahora sin explorar) y que admite como *complemento* todo aquello que no entra en el dominio de la práctica, de la actividad, de la objetivación y del trabajo. Según esta concepción la realidad humana transcurre y se desarrolla como una relación de lo sustancial y fundamental por un lado (del sentido práctico de la actividad, de la exterioridad, del trabajo) y de lo complementario por otro, siendo tal la naturaleza de los dos términos que actúa y puede actuar en una relación simple y lineal de lo determinante a lo determinado, de lo importante a lo derivado.

Ahora bien, se une la praxis, tal y como la entendemos en este momento, a la filosofía y este vínculo no significa ni una filosofía práctica (por diferencia de una filosofía teórica), ni una filosofía de la acción práctica. La praxis no puede ser comprendida de una manera adecuada si no se considera a la luz de la filosofía, lo que, en este contexto, significa: si no se comprende cómo y en qué la práctica en tanto que punto de partida de la filosofía reacciona a otras filosofías y *supera* sus puntos de vista, y cómo motiva la *nueva* filosofía. De forma esquemática podría decirse: la filosofía de la praxis supera el dualismo del pensamiento cartesiano al concebir el ser como devenir, es decir como la realización de la unidad del hombre y del mundo, y al interpretar el sujeto pensante (*res cogitans*) así como la materia o la extensión (res extensa) como *abstracciones* de esta realidad primera. La filosofía de la praxis supera la insuficiencia del pensamiento antiguo y adjudica a la creación humana un carácter auténtico, de donde se sigue que la presencia del hombre en el mundo no está restringida al esclarecimiento y a la comprensión de esto que existe *ya*, sino que al mismo tiempo significa la creación de lo *nuevo*: lo cualitativamente nuevo aparece por intermediación del hombre. La filosofía de la praxis supera la deformación unilateral del pensamiento cientificista y técnico porque comprende la praxis, es decir, la unidad del hombre y del mundo, como la *verdad en devenir*, subraya que la praxis sin la verdad y la apertura cae al nivel de la técnica y de la manipulación. La

filosofía de la praxis supera la mistificación del idealismo, su reducción del ser a la conciencia y su identificación del ser y de la comprensión (pensamiento), comprende (o en otros términos, que expresen la misma problemática bajo otro aspecto: la realidad, la totalidad concreta), como una unidad del hombre y del mundo en vías de devenir, no comportando esta unidad el engullimiento del hombre por el mundo, ni la disolución del mundo en la subjetividad humana.

La praxis en la filosofía de la praxis no significa pues la prioridad del sentido práctico ante la teoría, de la acción ante la pasividad, etc., sino la actualización de la unidad del hombre y del mundo. No es más que a partir de esta base que se diferencian la teoría y la acción, la actividad y la pasividad, el trabajo y el juego, la subjetividad y la objetividad, la necesidad y la libertad. La praxis no es un marco vacío que abarcara todo y se llenara de contenido, es la estructura del devenir que se desarrolla en la relación hombre-mundo: la praxis es la *creación* de un mundo socio-humano, donde la realidad se revela en su realidad y donde, por consiguiente, se actualiza la verdad, es decir, la distinción entre la verdad y la no-verdad, entre lo esclarecido y lo no-esclarecido.

Siendo la praxis el devenir en el cual se realiza la unidad del hombre y del mundo, su estructura se manifiesta necesariamente en la unidad y en la penetración de la interioridad y de la exterioridad, de la producción y de los productos, de la subjetividad y de la objetividad. La ruptura de esta estructura tiene por consecuencia mistificaciones históricamente reales del pensamiento, así como las formas más diversas de la alienación y la reificación que se manifiestan como la supremacía de los productos sobre los productores o de las circunstancias todopoderosas sobre el individuo impotente, como la abolición ilusoria de la reificación por una *interpretación* radical del mundo, que debe ser complementada por una *transformación* radical del mundo, etc. Ahora bien, como la praxis es un devenir histórico, es decir, realización histórica de la unidad del hombre y del mundo, esta unidad puede realizarse *de hecho* como una prioridad del sentido práctico ante la teoría, como una preeminencia del utilitarismo y de una venalidad universal ante la belleza y la veracidad, etc.

Las posibilidades de estas vulgarizaciones de la praxis, realizadas en el pensamiento así como en la realidad histórica, están entonces contenidas en tanto que posibilidades dentro de la estructura misma de la praxis. Ahora bien, la praxis no contiene solo la posibilidad de deformaciones y de degeneraciones, sino también la posibilidad de superar cada deformación, pues la praxis se caracteriza ante todo como creación de un mundo socio-humano.

TRES OBSERVACIONES SOBRE MAQUIAVELO[9]

I

Maquiavelo es un desmitificador, pero la pregunta es si nosotros no estamos sujetos a la mistificación cuando interpretamos su obra. Maquiavelo ha sido leído e interpretado por las más diversas modas y ha sido considerado el precursor de todo lo posible: del nacionalismo, fascismo, democracia directa, democracia pluralista, totalitarismo, etc. Primero que todo, debemos preguntarnos a nosotros mismos si estos términos variados no deforman y mistifican si los aplicamos más allá de los límites de su propio origen y validez. Digamos, considero que la conceptualización conforme a la cual Maquiavelo se dice que ha anticipado la democracia empírica es expresión de falsa conciencia que falla en elucidar suficientemente la metodología para sí misma y, por lo tanto, bloquea el camino hacia una comprensión del pasado.

El punto de partida y el objetivo final de la interpretación de Maquiavelo son los conceptos fundamentales de su obra tales como, por ejemplo, virtud, fortuna, necesidad, ocasión, en los cuales su pensamiento se concentra. Todo examen de Maquiavelo debe, por lo tanto, partir con estos conceptos en el orden de clarificar para sí mismo el contenido y significación y efectos de su crítica por medio de análisis temporal-históricos, sociológicos y filosóficos. Solo después de eso, cuando ya estamos claros sobre la estructura básica de la obra, podremos avanzar hacia la separación de las cuestiones secundarias o llevar a cabo una comparación histórica.

Si comenzamos con las relaciones internas entre virtud y fortuna vamos a estar escasamente habilitados para defender la interpretación según la cual Maquiavelo construye la política como (meramente) una invención humana.

[9] Texto aparecido originalmente en checo como "Machiavelli a machiavellismus" en *Plamen* XI. N.º 3 (marzo de 1969). Mesa redonda con los editores en la que participaron, igualmente, Lubomir Sohor, Josef Macek, Petr Pithart y Frantisek Samalik.
La presente traducción, de Carlos F. Lincopi Bruch a partir de la versión en inglés de Julianne Clark aparecida en la antología de textos de Kosík editada por James H. Satterwhite *The Crisis of Modernity. Essays and observations from the 1968 era, pp*. 105-107. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1995.

Tal aspiración es, probablemente, motivada por la digna aspiración de exaltar en el pensamiento histórico y la teoría todo lo que hace énfasis en el activismo, la conciencia, los objetivos, y otros similares, pero tal aspiración se encuentra a sí misma atrapada en circunstancias temporales y, por lo tanto, transmite a otras épocas su propia unilateralidad. Conforme a Maquiavelo, la política incluye la relación tanto de la creatividad libre y el activismo voluntario, así como las circunstancias dadas, reveses de la fortuna y cambios de destino; de tal modo que sea lo más pronto un juego en el amplio sentido de la palabra; un evento conflictivo entre un conjunto de jugadores y otros jugadores, opuestos, de lo que es la libre creatividad humana. La política como un juego no es una partida de ajedrez en el cual las reglas son dadas de antemano, dentro de la cual una estrategia se enfrenta con otra, sino más bien un tipo de evento cuyo curso proporciona una delineación de las reglas del juego que unifican la actividad y las circunstancias, la iniciativa y el hacer, la conciencia de los objetivos y de la suerte.

En *Dialéctica de lo Concreto* he conectado a Maquiavelo y Bacon, porque ambos han efectuado una desacralización de la realidad. Uno ha realizado la secularización de la naturaleza y, por lo tanto, establecido los preceptos para el origen de la ciencia y la tecnología moderna. Mientras que el otro ha establecido la “secularización” del hombre y la desmitificación de los gobernantes, y esta iniciativa ha hecho posible el origen y emergencia de la política moderna. Pero para demostrar la grandeza de un pensador particular se requiere al mismo tiempo plantearse la cuestión de qué parte de su obra perdura y cuál parte es, o puede ser, transitoria. El aspecto revolucionario de la conceptualización de Maquiavelo sobre la política es, por lo tanto, al mismo tiempo, un desafío; ¿Es o no es una nueva y diferente conceptualización posible de la política, basada en una nueva comprensión del hombre y el mundo, de la historia y la naturaleza?

II

Muy a menudo algo que existía mucho antes e independientemente de Maquiavelo es asociado con su nombre: engaño, falsedad, traición y asesinato.

Quien participe en la política debe ser consciente hacia dónde va y donde opera. Aquel entra en un reino en el que puede ser engañado, violado, mentido, cooptado, y cosas por el estilo, pero como político debe contar con todo eso. La política es un juego en el cual asesinato, trampa, traición y engaño aparecen como los enemigos con los cuales uno debe funcionar eficiente y exitosamente. Uno puede ingresar a la política con normas éticas las cuales sostienen que no me atrevo a ser un criminal, un enemigo o un traidor, pero me encuentro en un nivel político sólo si reconozco tales fenómenos y sé cómo luchar contra ellos. Habitualmente la relación entre política y moralidad es construida de tal manera que se piensa que quien es moral en política es al mismo tiempo necesariamente ingenuo, sin discernimiento, confiado, etc. Pero si construimos la relación entre ética y política como siendo el ethos posible únicamente sobre la base de una polis, la moralidad en la política emerge y se reafirma a sí misma en los hechos como previsión, discernimiento, capacidad de crítica, visión, etc. La bien conocida declaración de Masaryk de que el maquiavelismo no se adapta a las naciones pequeñas significaba sólo que las naciones pequeñas no pueden ser lo suficientemente astutas. Quien es astuto ya no debe ser un sabio. De la misma manera, estupidez y credibilidad no significan sabiduría. En otras palabras, en la comprensión tradicional la moralidad en la política ha sido vista como debilidad o como una indicación de lo mismo. Pero la moralidad en la política debe denotar sobre todo el ascenso del discernimiento, previsión, sabiduría y espíritu crítico.

Un político debe ser capaz de ver e identificar y no ser cautivo de una ilusión ideológica. Ser cautivo de la ilusión ideológica significa no ver a través de y operar dentro de un marco de engaño y auto engaño. El ejército se aglutina en las fronteras del país, pero el gobernante está a tal grado encadenado y cegado por ilusiones ideológicas que en tal concentración de fuerzas no logra visualizar una amenaza para la nación y, por lo tanto, no puede actuar de manera adecuada.

Solo el político que elimina el daño de la mistificación, esto es, aquel que ve a través de la intención e ideología de los enemigos, puede estar en el más alto nivel de su tiempo.

III

Havlicek ha sido el primero entre nosotros que evidenció una preocupación por Maquiavelo. Tal acontecimiento no es una coincidencia. La actual política moderna checa comienza con Havlicek y Palacky. Y Havlicek –como se sabe– efectúa desmitificación, y observa la realidad sin sentimentalidad. Él no es el único autor de la bien conocida declaración que debemos crear "políticos honestos" –una declaración que puede ser manifestación de moralismo–, la cual, para estos tiempos, ya analiza penetrantemente las fuerzas sociales reales y se pregunta a quién, y en qué sectores sociales, los políticos deben inclinarse en orden de ser honestos.

Un segundo comentario: la "cuestión checa" como el asunto de un pueblo político en Europa Central abarca un complejo de relaciones entre la política, la cultura, la vida pública, la educación, etc., además de que la característica más prominente de esta totalidad de la vida nacional es el hecho de que la política aquí constituye el eslabón más débil.

Hasta ahora, en efecto, la característica antagónica entre una cultura desarrollada y una política no desarrollada, entre el desarrollo cultural y el atraso político no está resuelto, entonces la política no está al más alto nivel de nuestro tiempo y es incapaz por eso de realizar aquel acto que enderezaría la columna vertebral de la nación.

¿QUIÉN ES EL HOMBRE?[10]

Praxis es un concepto importante de la filosofía materialista moderna. Distinguir entre lo que es praxis y lo que no lo es, es algo que lo puede hacer cualquiera. ¿Por qué, entonces, hacer de esta obviedad un concepto central, como lo hace la filosofía? ¿Tal vez hubo que hacer de él un concepto filosófico para disipar la apariencia de seguridad que acompaña a la información de la conciencia ingenua acerca de lo que es la praxis, el ser práctico, el practicar, el practicismo, la relación entre teoría y práctica, etc.? Ante la filosofía, la conciencia ingenua cree estar frente a un mundo puesto de cabeza –y con razón: "de hecho", la filosofía invierte su mundo. En tanto cuestionar filosófico perturba la seguridad del saber cotidiano, y de la realidad cotidiana convertida en fetiche, pues pregunta precisamente por su justificación y racionalidad. Esto no quiere decir que la conciencia ingenua no esté en contacto con la filosofía o que muestre indiferencia ante sus resultados. La conciencia cotidiana se posesiona de los resultados de la filosofía y los considera como propiedad suya. Sin embargo, puesto que no recorrió el camino de la filosofía y arribó sin trabajo a sus conclusiones, cree que éstas son algo natural. La conciencia cotidiana se apropia, como de algo inmediato, de aquello que la filosofía hizo accesible a través del ocultamiento, el olvido y la mistificación. Convertido en obviedad, todo lo que la filosofía hizo visible, notable y captable se hunde nuevamente en el anonimato y la oscuridad.

Es así que, del gran descubrimiento de la filosofía materialista sólo queda, en consideración acrítica, la idea de que la praxis es algo inconmensurablemente importante y de que la unidad de teoría y praxis debe considerarse como el postulado más alto. El contenido mismo del concepto *praxis* se ha vuelto variable pues ha desaparecido el cuestionamiento filosófico original, a cuya luz fue hecho este descubrimiento, y sólo ha quedado la noción de la importancia del principio. Consecuentemente, la unidad de teoría y praxis ha sido aplicada y comprendida de diferente manera en los diversos momentos históricos.

[10] Texto remitido por Karel Kosík al XIII Congreso Internacional de Filosofía, reunido en México en 1963, como *"¿Wer ist der Mensch?*. Recoge los contenidos del apartado "Praxis" en *Dialéctica de lo concreto*, libro publicado por el autor este mismo año. La traducción del alemán al castellano fue obra de Bolívar Echeverría.

Una de estas modificaciones históricas es la concepción de la praxis como “sociabilidad” y la interpretación de la filosofía materialista como “doctrina del enraizamiento social del hombre”.

En otra de las transformaciones, la praxis se volvió “categoría” y comenzó a funcionar como correlativa del conocimiento y concepto fundamental de la teoría del conocimiento. En variaciones posteriores la praxis fue identificada con la técnica, en el sentido más amplio de la palabra, y fue conceptuada y practicada como manipulación o técnica de la acción, como arte de disponer de los hombres y las cosas; dicho brevemente, como el poder y el arte de manipular material tanto inerte como humano. Con las modificaciones en la concepción y manejo de la praxis cambiaron también la concepción, la función y el sentido de la filosofía, así como la concepción del hombre.

¿En qué sentido y dentro de qué tradición del pensamiento fue elevada la praxis a concepto central de la filosofía materialista? A primera vista podría parecer –y esta apariencia se “materializó” en múltiples opiniones– que un hecho generalmente conocido o una verdad banal alcanzaron aquí significado y universalidad filosóficos: ¿no era acaso conocido, para los pensadores y los hombres prácticos de todos los tiempos, que el hombre es un ente de actividad práctica? ¿Acaso no se formó toda la filosofía moderna –en un distanciamiento consciente de la especulación medieval– como un conocimiento y reconocimiento que debe hacer de nosotros los “dominadores y poseedores de la naturaleza” (*maîtres et possesseurs de la nature*)? ¿Acaso no expuso ya la filosofía clásica de la historia (Vico, Kant, Hegel) el concepto de que la historia es una creación del hombre en la que sus acciones tienen consecuencias y resultados que pueden ser ajenos a sus intenciones originales? ¿Reunió, entonces, la filosofía materialista, los conocimientos desperdigados de épocas pasadas acerca de la praxis como modo de actividad humana, como industria y experimento, como astucia histórica de la Razón, e hizo de ellos un compuesto sintético para. fundamentar su explicación científica de la realidad? Es claro que, de ser así, la filosofía estaría ausente del materialismo y se vería reemplazada por una teoría dialéctica de la sociedad y la historia; la praxis no sería un concepto filosófico, sino una categoría de la teoría dialéctica de la sociedad.

La problemática de la praxis no es explicable a partir de la relación entre teoría y práctica o entre contemplación y actividad, sea que se acentúe la primacía de la teoría o la contemplación (Aristóteles y la Teología Medieval) o, por el contrario la de la práctica o la actividad (Bacon, Descartes y la Ciencia Natural moderna).

La acentuación de la primacía de la práctica frente a la teoría viene acompañada de una desvalorización del significado de la teoría: es rebajada al papel de "mera teoría" y de factor complementario de la práctica. Esta concepción –tal como sucedía con la antigua acentuación de la primacía de la teoría– desconoce el sentido y el contenido de la praxis. La primacía de la práctica frente a la teoría –que se hace patente en formulaciones como "saber es poder" o en explicaciones de la importancia de la teoría para la práctica– tiene su origen en una figura histórica determinada de la praxis, que revela y oculta a la vez, de una manera especial, la esencia de la praxis. La desacralización de la naturaleza y la captación de su consistencia como un conglomerado de fuerzas mecánicas, como objeto de "explotación" y sometimiento, sigue la misma vía que la desacralización del hombre, en quien se descubre un ente capaz de ser conformado o modelado: manipulado (para decirlo en el lenguaje apropiado).

Sólo dentro de esta correlación se vuelve comprensible el significado histórico de Maquiavelo y el sentido del maquiavelismo. La visión periodística juzga al maquiavelismo a través del prisma de las técnicas ocasionales de gobierno y lo considera una guía para la política de la astucia y la traición, del veneno y el puñal. Pero Maquiavelo no fue un simple observador empírico o un comentador agudo de textos históricos; no se limitó a elaborar literariamente la práctica usual de los príncipes renacentistas y la historia del mundo romano. Fue, ante todo, un gran analista de la realidad humana. Su descubrimiento fundamental, que se encuentra en un mismo plano con la ciencia operativa de Bacon y la comprensión moderna de la naturaleza, es la concepción del hombre como un ser disponible y manipulable. Cientificismo y maquiavelismo son dos aspectos de un mismo hecho. Sobre esta base se formula el concepto de la política como técnica calculable y racionalizable, como manipulación científicamente previsible del material humano. Para esta concepción, y la praxis correspondiente, se vuelve indiferente que el hombre sea bueno o

malo por naturaleza; bueno o malo, gracias a su disposición natural, el hombre es en todo caso *conformable* y puede, por lo tanto, ser objeto de manipulación calculable, basada en la ciencia.

Se puede emprender una apología o una crítica de la "praxis" a partir del punto de vista práctico o del punto de vista teórico de esta praxis del manipular, procurar y disponer, pero la conclusión lograda, sea positiva o negativa, se mueve en la esfera de lo pseudoconcreto y es incapaz de revelar la verdadera esencia de la praxis en general.

El conocimiento de la esencia de la práxis no puede partir de la diferencia entre lo práctico y lo teórico, entre el hombre de la práctica y el hombre de la teoría, porque esta diferenciación tiene ya su base en una forma o figura determinada de la praxis y todo lo que de ella se deduzca remitirá a esta figura determinada y no a la praxis en general.

La problemática de la praxis no se basa en la diferenciación de los dos campos de actividad humana o en la tipología de las posibles actitudes universales del hombre; no parte tampoco de la conformación histórica de las relaciones prácticas con la naturaleza y con los hombres: se constituye, ante todo, como respuesta filosófica a la pregunta filosófica ¿*quién es el hombre y qué es la realidad social-humana*?

La realidad social-humana se descubre en el concepto de praxis como lo opuesto a lo inmediatamente dado, esto es, como configuración; al mismo tiempo, se descubre como forma específica del ser humano. La praxis es una esfera del ser humano. En este sentido, el concepto de praxis constituye la desembocadura de la filosofía moderna que, en polémica contra la tradición de Platón y Aristóteles, puso el acento en el auténtico carácter del crear humano como ontológico. El ente no sólo se "enriquece" mediante la obra humana; en cierta manera, y en cuanto la obra o el crear humano es un proceso onto-creador, la realidad se muestra en él y se da así acceso a sí misma. En la praxis del hombre acontece algo esencial que lleva consigo su propia verdad, que no es una mera indicación a otra cosa y que posee al mismo tiempo relevancia ontológica.

La praxis es, en su esencia y en su universalidad, una revelación del misterio del hombre como entidad onto-creadora, como entidad que crea una realidad (social-humana) y que, *por lo tanto*, capta intelectualmente la realidad (humana y extrahumana) en su totalidad. La praxis humana no es una actividad práctica, a diferencia de una teórica; es una determinación del ser humano en cuanto configuración de la realidad.

La praxis es la unidad activa, que se produce históricamente a sí misma, entre hombre y mundo, espíritu y materia, sujeto y objeto, productos y productividad. Puesto que la praxis crea la realidad social-humana, la historia es el acontecer práctico en que se diferencia lo humano de lo no-humano; estos dos términos no se encuentran prefijados, se determinan en la historia mediante una diferenciación práctica.

Si la praxis es el tipo específico de ser del hombre, concierne entonces a todas sus exteriorizaciones y no se limita a definir sólo algunos de sus aspectos o características. La praxis incumbe al hombre entero y lo determina en su totalidad. La cultura, la civilización y la realidad social-humana no son construcciones del hombre para protegerse de su ser mortal y finito; tanto su transitoriedad como su finitud aparecen sólo sobre la base de la civilización, esto es, de su objetivación. ¿De qué manera se llevó a cabo la transición en que el ser vivo "hombre" –sin conocimiento de la muerte y de su ser mortal y sin miedo, por lo tanto, frente a ellos– se transformó en hombre que reconoce a la muerte como la conclusión de su futuro y que vive, por lo tanto, bajo el signo de la muerte? Según Hegel, esta transición se presentó en la lucha por lograr el reconocimiento del Otro: en la contienda a vida o muerte. Mas esta lucha sólo puede presentarse si el hombre ha reconocido ya el futuro como dimensión de su ser: lo que sólo es posible sobre la base del trabajo, esto es, de la objetivación del hombre. La lucha a vida o muerte no puede terminar con la muerte, ambos adversarios deben mantenerse en vida aunque cada uno se la juegue por entero. Esta premisa de la dialéctica entre amo y esclavo es la condición histórica real. Si en la lucha a vida o muerte, un hombre deja con vida al otro y éste prefiere la esclavitud a la muerte, la razón está en que ambos tienen la noción del futuro y están seguros de lo que les espera: el dominio o la esclavitud.

El hombre que prefiere la esclavitud a la muerte y el hombre que arriesga su vida para ser reconocido como hombre de dominio son hombres que conocen ya el tiempo. El hombre se somete al destino (futuro) de esclavo o lucha por la posición (futura) de amo sólo en razón de que escoge el presente desde el punto de vista del futuro, de que construye su presente sobre la base de un proyecto futuro. Ambos configuran su presente y su futuro sobre la base de algo que aún no tiene actualidad.

Ambos conocen el futuro sólo en su inmediatez. El esclavo se vuelve esclavo y, en un principio, su conciencia de esclavo no incluye ninguna esperanza o premisa referente a un término presumible o posible de la esclavitud; entra en el futuro que le es propio como si entrara en la ternidad (y para la eternidad). Igualmente el amo. El futuro se cambia sólo gracias a la dialéctica del devenir propio de las cosas: el futuro *inmediato* se desvirtúa en pseudo-verdad y el futuro *mediato* se revela como verdad. En la dialéctica entre amo y esclavo, sólo la esclavitud es camino transitable y vía hacia la libertad; la dominación demuestra ser un callejón sin salida. Mas, ¿de dónde *sabe* el hombre acerca de su futuro inmediato, para poder así entrar en la lucha por el reconocimiento? La tridimensionalidad del tiempo, como forma del propio ser, se descubre y constituye para el hombre en el proceso de la objetivación, es decir, en el trabajo.

Además del momento-trabajo, la praxis comprende también un momento *existencial*: se muestra tanto en la actividad objetiva del hombre, que transforma la naturaleza e imprime *significados humanos* en el material natural, como en la configuración del sujeto humano, en quien los momentos existenciales, como horror, miedo, alegría, risa, esperanza, etc., no se presentan a manera de "vivencia" pasiva sino en cuanto componente esencial de la lucha por el reconocimiento, es decir, de la lucha por la realización de la libertad humana. Sin el momento existencial, el trabajo dejaría de ser componente de la praxis.

El hombre se libera mediante el trabajo del esclavo sólo porque:

1] este trabajo se desarrolla como acción de muchos esclavos y no de uno aislado, lo que posibilita la solidaridad entre ellos;

2] porque el no-trabajar del amo se da como un opuesto real del trabajo del esclavo, que entra así a ser parte constitutiva de la relación social amo-esclavo –sólo esta relación práctica ofrece la posibilidad de comparación, y por lo tanto de conocimiento, de las diferencias profundas entre las diversas posiciones y modos de vida–; y

3] porque el trabajo del esclavo es sentido y comprendido como trabajo esclavizado y existe en cuanto tal en la conciencia del esclavo: esta conciencia es un inmenso potencial revolucionario.

La libertad no puede surgir de la mera relación objetiva con la naturaleza. Lo que se presenta en ciertas fases históricas como "impersonalidad" y "objetividad" de la praxis, y es elevado por una falsa conciencia al nivel de lo genuinamente práctico de la praxis, no pasa de ser sino la praxis del manipular y el procurar, es decir, una de las figuras de la praxis convertida en fetiche. Sin momento existencial, esto es, sin la lucha por el reconocimiento que comprende todo el ser del hombre, la "praxis" se rebaja a la dimensión de la técnica y la manipulación. La praxis es tanto objetivación del hombre y dominio de la naturaleza como realización de la libertad humana.

La praxis tiene además otra dimensión: en su acontecer, en el cual se crea la realidad específicamente humana, tiene lugar simultáneamente una realidad peculiar que existe independientemente del hombre. En la praxis se desarrolla la apertura del hombre hacia la realidad en cuanto tal. La posibilidad de la ontología de la comprensión del ser, tiene su fundamento en el proceso onto-creador de la praxis humana. La acción que crea la realidad (social-humana) es la condición de la apertura hacia la realidad en cuanto tal y de su captación. Al mismo tiempo que instauración de la realidad humana, la praxis es un proceso en el que se revela el ser mismo del universo y el mundo. La praxis no es un encierro del hombre en el ídolo de una socialidad o en una subjetividad social, sino su apertura ante la realidad y el ser.

Mientras las múltiples teorías del subjetivismo social (sociología del saber, antropologismo, filosofía de la preocupación) encierran al hombre en una socialidad o una practicidad de carácter subjetivo –puesto que, según su concepción, las creaciones y aseveraciones humanas sólo son la expresión de un individuo y su posición social, y las formas de la objetividad (científica) sólo la proyección de su situación subjetivo-objetiva–, la filosofía materialista, por el contrario,

opina que el hombre –gracias a la praxis y en ella, como proceso onto-creador– ha desarrollado la capacidad de abrirse paso históricamente fuera de sí y captar el ser en general. El hombre no está encerrado en su animalidad o en su socialidad, no es solamente un ser antropológico; gracias a su praxis, se encuentra abierto a una comprensión del ser y es, por ello, un ser antropo-cósmico. Con la praxis, se ha descubierto la base de una mediación históricamente real entre espíritu y materia, cultura y naturaleza, hombre y cosmos, teoría y acción, ente y ser, epistemología y ontología.

Conocemos el mundo, las cosas, los procesos porque los "creamos", esto es, porque los re-producimos en el espíritu y la inteligencia. Esta reproducción espiritual de la realidad no debe comprenderse de otra manera que como uno de los modos de presentarse de la relación práctica, cuya dimensión más fundamental es la creación de la realidad (social-humana). La creación de la realidad es la premisa necesaria de su reproducción intelectual.

¿Cómo es posible la comprensión de la realidad y en qué relación está el ser finito cognoscente con el resto del mundo? La comprensión de las cosas y su ser, del mundo en sus particularidades y en su totalidad, es posible para el hombre en virtud de la apertura que se da en la praxis. En la praxis, y gracias a ella, el hombre traspasa el encierro de la animalidad y la preocupación e instaura su relación con la totalidad del mundo. Con su apertura, el hombre, ser finito, supera su finitud y entra en contacto con la totalidad del mundo. El hombre no es un componente cualquiera de la totalidad del mundo; sin él y su conocimiento, como partes de la realidad, ésta no pasaría de ser sino un fragmento. Mas la totalidad del mundo incluye también, como parte de sí, tanto el modo peculiar en que ella se revela al hombre, como al hombre mismo en el proceso de esta revelación. También el hombre pertenece a la totalidad del mundo; con su relación peculiar, de ser finito frente a lo infinito, y con su apertura frente al ser –que hace posible el lenguaje y la poesía, la pregunta y el saber.

DIALÉCTICA DE LA MORAL Y MORAL DE LA DIALÉCTICA[11]

I

Cuando se consideran las corrientes filosóficas debe hacerse una distinción entre aquellas que, en principio, son capaces de resolver todos los problemas esenciales del hombre y del mundo, pero que debido a la falta de tiempo sólo se concentran, de hecho, en unos pocos de éstos y dejan a las generaciones futuras la oportunidad de llenar las sucesivas lagunas, y aquellas para quienes la supuesta "falta de tiempo" no es más que una forma cortés de confesar o de enmascarar su falta de idoneidad en ciertos problemas. Bien conocido es, por ejemplo, que la teoría de Plejanov sobre el arte nunca alcanzó el análisis propiamente dicho del arte ni la determinación de la esencia de una obra de arte, sino que se agotó en una descripción prolija de sus condiciones sociales, en tanto daba la impresión de que, mientras efectuaba este trabajo, se creaban las condiciones para la solución de los problemas estéticos propiamente dichos. En realidad, nunca superó el estadio preparatorio, y ello no por haber carecido de tiempo, sino por el hecho de que su punto de partida filosófico no le permitía penetrar en los problemas mismos del arte. Sus fatigosas investigaciones de las condiciones sociales y de un equivalente económico señalaban, no un comienzo que permitiese ir más lejos y más hondo, sino una limitación interior que el estudio nunca podía superar.

Al tratar los asuntos de la moral, ¿no nos encontramos en análoga situación? ¿No son nuestras condenaciones del moralismo y del socialismo moralista y esta particular sospecha respecto de todo cuanto tiene que ver con la moral una confesión indirecta de nuestra incapacidad teórica en cierto campo de la realidad humana? Esta pregunta no puede refutarse con una referencia a la discusión, muy conocida, acerca del marxismo y la moral que tuvo lugar a fines del siglo pasado y comienzos del presente, porque su carácter y su nivel constituyen, más bien, un problema latente antes que un argumento.

[11] Texto que recoge una intervención de Kosík en la Convención sobre "Moral y sociedad" organizada por el Instituto Gramsci en Roma (22-26 de mayo de 1964), y que apareció como "La dialettica della morale e la morale della dialettica" en *Critica marxista*, mayo/junio de 1964.
La presente traducción, de Hugo Acevedo, se publicó en el *El hombre nuevo* en Ediciones Roca, S.A., Barcelona. 1969. Pp. 85-102.

En efecto, la discusión ha puesto de manifiesto, sobre todo, que si se rebaja el movimiento social a una simple manipulación de las masas humanas con vistas a alcanzar tales o cuales objetivos del poder, y si la política se convierte en una técnica social que se apoya en la ciencia del mecanismo de las fuerzas económicas, el sentido humano se aparta de la esencia misma del movimiento para establecerse en otra esfera que trasciende a este movimiento: el campo de la ética. Desde el momento en que se considera la realidad histórica como el campo de una estricta causalidad y de un determinismo unívoco en el que los *productos* de la práctica humana, en forma de factor económico, poseen más razón que los propios hombres e impulsan la historia por una «necesidad fatal» o una «ley de hierro» hacia una determinada finalidad, de inmediato chocamos con el problema de saber cómo debe armonizarse esa ineluctabilidad con la actividad humana y con el sentido de la acción humana en general. La antinomia entre la ley de la historia y la actividad humana no ha sido resuelta de modo satisfactorio todavía. Durante mucho tiempo las respuestas han afincado dentro del marco de una manera mecánica de pensar, que atribuye a la actividad humana ora la función de *aceleración* de un proceso histórico inevitable, ora la de una indispensable *pieza separada* a modo de engranaje o de palanca de transmisión del mecanismo histórico. Y así ha llegado a formarse tanto para la teoría como para la práctica un círculo vicioso. En primer término, se ha deshumanizado el proceso histórico, es decir, se le ha privado de las incidencias humanas y se lo ha reducido a un fenómeno natural para poder convertirlo en objeto de un estudio científico que se efectúa como física social –llamado a veces sociología, a veces materialismo económico– y en objeto de una actividad política activa concebida a la manera de una técnica social. Sin embargo, este empobrecimiento de la historia no ha tardado en ser sentido como tal; muy pronto se ha oído afirmar que el hombre había sido olvidado. Pero como la crítica de este defecto no es lo bastante profunda y jamás toca el fondo del problema, es decir, el enrolamiento de la historia como fenómeno natural, se pasa sobre ella mediante la *transposición* de los problemas del sentido humano y de las significaciones humanas del movimiento histórico y de la práctica social al campo de la actividad *individual*, y la concepción fetichista de la historia se ve de tal modo completada por la ética.

No debe asombrarnos, por consiguiente, que en tal situación la moral aparezca en su relación con el marxismo, ora como un *elemento extraño* que plantea serios interrogantes al materialismo filosófico marxista y le da un fundamento filosófico totalmente distinto –por ejemplo la tentativa de combinar a Kant y Marx– ora como un *accesorio exterior* cuyo carácter teórico superficial subraya más aún la posición secundaria y marginal del hombre en las concepciones naturalistas y cientifistas.

La capacidad o la incapacidad para resolver en el plano filosófico correspondiente los asuntos de la moral y del arte está siempre en relación con cierta concepción o deformación de la dialéctica, de la práctica, de la teoría de la verdad y del hombre, así como del sentido general de la filosofía. A una concepción determinada de la historia, de la práctica; a una teoría determinada de la dialéctica, de la verdad y del hombre, corresponde también un género determinado de moral, de manera de pensar y actuar moral, de suerte que existe, por ejemplo, una correlación demostrable entre una dialéctica mecánicamente errada, una concepción pragmática de la verdad, y el utilitarismo en moral. Pero lo que resulta mucho más importante es que también una *base* filosófica determinada ofrece *posibilidades* más o menos grandes para el desarrollo de los problemas, y que, por consiguiente, existe una relación entre el carácter del *punto de partida* filosófico y los límites teóricos y prácticos que el conocimiento no puede sobrepasar. Las razones del fracaso de innumerables tentativas por desarrollar los problemas de la moral sobre la base del marxismo, no deben buscarse, en mi opinión, en el hecho de que se haya subestimado o descuidado la moral por causa de problemas prácticos urgentes, en que se la haya estudiado sólo en forma ocasional y no sistemática, sino en el hecho de que el punto de partida filosófico propiamente dicho, expresado en tal o cual concepto filosófico *central*, ya contenía ciertas limitaciones y los vicios de deformaciones que ningún estudio, por profundo y erudito que fuere, puede eliminar sin que también supere el carácter limitado del *punto de partida* filosófico propiamente dicho.

El examen de cada campo parcial de la realidad es siempre, al mismo tiempo, una verificación de los principios fundamentales que sirven para llevar a cabo el análisis. Si no hay oscilación dialéctica entre las hipótesis del examen y sus resultados, si el análisis de unos fenómenos o campos parciales se basa en hipótesis adoptadas al margen de la crítica y los problemas parciales no incitan a una profundización o a una revisión de las bases, entonces asistimos a la aparición de la famosa despreocupación teórica que supone, para los distintos terrenos de la ciencia, el hecho de que se puedan examinar los fenómenos económicos, analizar el arte, revelar las leyes históricas y hablar de moral tanto mejor cuanto más lejos nos hallemos del inquietante problema de saber *qué es el hombre*.

La teoría del hombre es indispensable si se quieren desarrollar los problemas de la moral: esta teoría sólo es accesible en la relación «hombre-mundo», lo cual exige, a su vez, la elaboración de un modelo correspondiente de dialéctica, la solución del problema del tiempo y la verdad, etcétera. Con ello no sólo deseamos acentuar la grandeza de la tarea, sino también, y sobre todo, expresar la opinión de que la solución de los problemas *especiales* de la moral está ligada en el estado actual, al estudio y verificación de los problemas filosóficos *centrales* del marxismo, tanto más cuanto que no deseamos atenernos a trivialidades ni proceder a una combinación ecléctica del cientifismo con el moralismo.

Ser capaz de aplicarse a sí mismo de manera consecuente los principios que el razonamiento filosófico pone a la luz es una virtud elemental de este razonamiento.

Sólo gracias a este acto se cumple la justificación de los principios, porque la teoría ha adquirido la indispensable universalidad que no admite posición privilegiada alguna y ha alcanzado el necesario carácter concreto, pues se ha englobado al sujeto examinante y actuante. Esta virtud es al mismo tiempo de suprema utilidad, puesto que le ofrece al razonamiento teórico una inesperada riqueza de aspectos nuevos, al ser el criterio primero de la exactitud de sus conclusiones.

En la medida en que el marxismo derogaba este principio también renunciaba a una de sus más grandes ventajas. Puso al desnudo, en la nueva sociedad capitalista, la contradicción entre la palabra y el acto, el trabajo y la alegría, la razón y la realidad, lo exterior y la sustancia, la verdad y la utilidad, la eficacia y la conciencia, los intereses del individuo y las exigencias de la sociedad, reanudando de modo sistemático en esta *crítica reveladora* la tendencia fundamental de la manera europea de pensar. Describió la sociedad capitalista como un sistema dinámico de contradicciones, cuyo centro, fuente y fundamento, los constituyen la explotación del trabajo asalariado, la contradicción entre la clase obrera y el capital; pero cuando ya se había desencadenado la carrera de las contradicciones aún faltaba por señalar en forma concreta cómo podía resolverse cada una de las contradicciones y, en segundo término, si la solución de las contradicciones del mundo *capitalista* significaba también solucionar las esenciales de la *existencia humana*. En la medida en que el marxismo no aplicó la dialéctica marxista a su propia teoría y práctica, su negligencia produjo, por lo menos, dos consecuencias importantes. En primer lugar, esa omisión significa un terreno fértil en el que podía periódicamente aparecer la *alternancia* entre el revolucionarismo, que supone que la revolución ha de arreglar todas las contradicciones de la realidad humana, y el escepticismo revolucionario y posrevolucionario que estima que la revolución no puede arreglar *ninguna* de esas contradicciones. En segundo lugar el marxismo perdía una gran ocasión de desarrollar uno de los problemas primordiales de la dialéctica, en el que Hegel fracasó y que reviste una importancia clave para el acto moral. Pienso, en particular, en el del *fin* de la historia, o, para expresarlo con otra terminología, del *sentido* de la historia.

Para Marx, la dialéctica materialista era un instrumento que servía para denunciar y describir de una manera crítica las contradicciones de la sociedad capitalista. Pero cuando los marxistas proceden al examen de *su propia* práctica y teoría confunden materialismo e idealismo, dialéctica y metafísica, crítica y apologética. En este sentido debemos concebir la fidelidad a Marx como un retorno al razonamiento consecuente y a la aplicación de la dialéctica materialista a *todos* los fenómenos de la sociedad contemporánea, *inclusive* el marxismo y el socialismo. En el mismo orden de ideas hay que formular, igualmente, el problema de saber por qué se produce la tendencia a la apologética, a la metafísica y al idealismo.

El primer resultado de esa aplicación es la comprobación de que la contradicción entre la palabra y el acto, la razón y la realidad, la conciencia y la eficiencia, la moral y los actos históricos, las intenciones y las consecuencias, y lo subjetivo y lo objetivo, existe, *también*, allí en donde se ha abolido la antinomia entre la clase obrera y el capital. ¿Significa esto que el capitalismo no es nada más que una forma histórica especial de esas contradicciones, que sólo se ubican por encima de la historia y existen, en esta calidad, en todas las formaciones sociales? ¿O bien que el socialismo, como movimiento y sociedad, existe desde hace tan poco tiempo que no es posible prever todas las consecuencias que tendrá la nueva forma de coexistencia humana y de gestión de los asuntos para la existencia o no existencia de esas contradicciones? Como la respuesta a tales preguntas exige innumerables elementos intermedios cuya existencia y conexidad sólo pueden desprenderse enseguida de esta exposición, hemos de conformarnos con corroborar que el hecho mismo de que estas contradicciones existan y sean discernidas arroja una nueva luz sobre la relación entre lo que pertenece a una clase y a toda la humanidad, entre lo que es históricamente variable y lo que es propio de toda la humanidad, entre lo temporario y lo eterno, o, en una palabra, acerca del problema de *qué es el hombre* y qué es la realidad social y humana. Como la cuestión de la moral está inseparablemente ligada a estos problemas, hemos llegado a la determinación de un *punto de partida teórico* de nuestro razonamiento sobre la moral marxista. Y nos esforzaremos por explicar sus problemas a partir de estas dos contradicciones: 1) el hombre y el sistema, y; 2) la interioridad y la exterioridad.

II

Un sistema se crea desde el contacto de dos personas. O, con más exactitud, diversos sistemas crean diferentes tipos de relaciones entre los hombres, a los que se expresa en forma elemental y pueden ser descritos merced al contacto de dos individuos tipificados. Juan el Fatalista y su amo, en Diderot; el amo y el esclavo en Hegel; la dama vanidosa y el mercader astuto en Mandeville, representan modelos históricos de relaciones humanas en que la relación entre hombre y hombre deriva de la posición que cada uno de ellos ocupa en la totalidad del sistema social.

¿Cuál es el hombre, cuáles son sus propiedades psíquicas e intelectuales, cuál es el carácter de éste que debe crear tal o cual sistema para que pueda *funcionar*? Si un sistema crea y supone hombres a quien el instinto impulsa a buscar un beneficio, hombres que poseen un comportamiento racional y racionalizado y que apuntan a obtener un máximo efecto de ganancia y beneficio, quiere decir que los caracteres elementales del hombre bastan a su funcionamiento. La reducción del hombre a cierta abstracción es la obra primitiva, no de la teoría, sino de la realidad histórica misma. La economía es un sistema de relaciones en el que el hombre se metamorfosea constantemente en hombre económico. Una vez que entra, gracias a sus actos, en relaciones económicas, es arrastrado, de modo completamente independiente de su voluntad y su conciencia, a ciertas relaciones y leyes en las que *funciona* como *homo oeconomicus*. La economía es un sistema que tiende a transformar al hombre en hombre económico. En la economía el hombre sólo es activo en la medida en que aquélla es activa, es decir, en la medida en que aquélla hace del hombre cierta abstracción: estimula y subraya algunas de sus propiedades y descuida otras que son inútiles para su funcionamiento.

Como el sistema social, ya sea en forma de formación económico-social, de vida pública o de relaciones parciales, es puesto en marcha y está mantenido gracias al movimiento social de los *individuos*, es decir, por su comportamiento y sus actos, y como por otra parte *determina* el carácter, la extensión y las posibilidades de ese movimiento, se produce una impresión falsa y compleja según la cual parece, por una parte, que el sistema funcionará completamente independiente de los individuos y, por la otra, que los actos y el comportamiento concreto de *cada* individuo nada tuvieran que ver con la existencia y la marcha del sistema.

El desprecio romántico del sistema olvida que el problema del hombre, de su libertad y su moralidad es siempre función del hombre y del sistema. El hombre existe siempre en el sistema y, como forma parte de él, tiende a reducirse a algunas funciones o formas determinadas. Pero el hombre también es algo más que el sistema efectivo. La existencia del hombre concreto se sitúa *en la extensión* entre la imposibilidad de ser reducido a un sistema y la posibilidad histórica de superación –de transcendencia del sistema–, y la integración

efectiva y el funcionamiento práctico en el sistema de las circunstancias y relaciones históricas.

La crítica materialista es una confrontación de lo que el hombre, como individuo en tal o cual sistema, *puede* y *debe* hacer y *realmente* hace, y los actos que le son prescritos, o la interpretación de sus actos mediante códigos de moral.

En este sentido, hay que reconocer que la opinión según la cual la moral de la sociedad moderna ha anclado en la economía, comprendida no en el sentido vulgar de factor económico sino en el sentido de sistema histórico de la producción y reproducción de riqueza social, es completamente correcta. Cierto código moral afirma que el hombre es bueno por naturaleza y que las relaciones humanas se basan en una confianza mutua; pero el sistema de las relaciones reales entre los hombres, anclado en tal o cual modelo de la economía, de la vida política o pública, está por el contrario basado en la desconfianza para con los hombres y sólo puede sobrevivir gracias al hecho de que exalta los malos aspectos del carácter humano.

En esta contradicción entre moral y economía pensaba Marx al revelar las causas del carácter fragmentario y de la simplificación del hombre en la sociedad capitalista:

> "Todo esto se basa en la esencia de la alienación: cada esfera me aplica una norma diferente y contraria y la moral me aplica otra, pues cada una de ellas retiene una esfera particular de la actividad esencial alienada, está en una relación de alienación con otra alienación".[12]

Como la moral por una parte y la economía por la otra le imponen al hombre diferentes exigencias; como una de las esferas le pide al hombre que sea bueno y trate a sus semejantes como tales mientras la otra le obliga a tratarlos como competidores y potenciales enemigos suyos en la carrera tras la obtención de ventajas económicas, en los esfuerzos por asegurarse una posición social y en la lucha por el poder, la vida real del hombre transcurre en una serie de situaciones-conflictos, y el hombre adquiere, a raíz de la solución de cada una de ellas, otro aspecto y otra significación: tan pronto es un cobarde como un héroe, igual se presenta como un hipócrita que como un sencillo idealista, lo mismo es un egoísta como un filántropo, etc.

[12] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 104. Ed. Sociales, París. 1962

Desde Rousseau, a la cultura europea se le ha venido imponiendo de modo constante una pregunta: ¿por qué los hombres no son felices en el mundo moderno? ¿Tiene esta pregunta también un sentido para el marxismo y tiene alguna relación con la vinculación entre economía y moral? Reviste una importancia primordial para todas las corrientes filosóficas y culturales que reconocen, de una manera u otra, una conexión entre la existencia del hombre y la creación y determinación de los sentidos, lo cual se aplica en una medida suprema al marxismo, que concibe la historia como una humanización del mundo, o como la inscripción de las significaciones humanas en los materiales de la naturaleza.

¿Por qué los hombres son desventurados en el mundo moderno? Porque son esclavos del amor propio, responde Rousseau. Porque son vanidosos, responde Stendhal. ¿Cómo ha de responder el marxismo? ¿Atribuirá toda la responsabilidad a la miseria y a la insuficiencia material?[13] Así es como razonan el sociologismo y el economismo vulgares, que no han comprendido la significación *filosófica* de la práctica y que en vano procuran una auténtica mediación entre la economía y la moral. La miseria, la insuficiencia material y la explotación, aun correctamente subrayadas, pierden, si se las simplifica, su lugar *real* en el mundo moderno, pues se las separa de su estructura general.

¿Por qué los hombres son desventurados en el mundo moderno? Esta pregunta no significa que la desgracia golpee a los hombres y que hechos fortuitos como una enfermedad, la pérdida de un ser querido, una muerte prematura, etc., obstaculicen el desenvolvimiento normal de su vida; tampoco significa la ilusión romántica según la cual el hombre moderno ha perdido un tesoro que en las épocas anteriores ya poseía.

En esta pregunta se comprueba una contradicción histórica entre la verdad y la infelicidad: aquel que *conoce* la verdad y ve la realidad tal cual es no puede ser feliz en el mundo moderno; aquel que es feliz en el mundo moderno no conoce la verdad y mira la realidad a través del prisma de las convenciones y las mentiras. Esta es la antinomia que debe resolver la praxis.

[13] R. Girard, *Mensogne romantique et verité romanesque*. París, 1961

La “vanidad” de Stendhal y el «amor propio» de Rousseau copian del natural la mecánica de los actos y el comportamiento del hombre moderno impulsado de una cosa a otra, de un placer a otro; por una insaciabilidad absoluta que transforma a los hombres, las cosas, los valores y el tiempo en simples puntos transitorios o en estados provisionales desnudos de sentido interior propio y cuyo único sentido reside en el hecho de que efectúan una remisión por detrás o por encima de ellos. Cada cosa no es más que un simple impulso o un simple pretexto de *transición* hacia una cosa siguiente y distinta, de modo que el hombre se convierte en un ser *acosado* por un deseo nunca satisfecho. Pero tampoco este deseo es original, porque nace, no de una relación espontánea con las cosas y los hombres, sino de una *comparación* y una *confrontación en acecho* que ayuda al hombre a medirse a través de los otros y a medir a los otros a través de sí mismo.

No obstante, todo lo que en el campo del comportamiento y de los actos de los hombres aparece como motivación existe en el mundo objetivo como una «ley de la cosa». El deseo de beneficio, que aparece en la conciencia del capitalista como el motivo de sus actos es la *interiorización* del proceso valorizador del capital.

¿Por qué los hombres son desventurados en el mundo moderno? Rousseau y Stendhal responden en la categoría de la psicología. Marx responde por la descripción de un sistema en el que la vanidad, el amor propio, el deseo metafísico, el resentimiento, el tumulto y la vida, la transformación del bien supremo en fantasma y la promoción del fantasma al grado de bien supremo nacen, al igual que la *interiorización*, de la estructura económica. La transformación de todos los valores en simples puntos transitorios de una carrera general y absoluta a otros valores, que tiene por consecuencia *el vacío* de la vida, la degeneración de la idea de que la felicidad se hace con la comodidad y que la razón se hace con la manipulación racional de las cosas y los hombres; esta atmósfera cotidiana de la vida moderna, digo, que trastoca el medio en fin y el fin en medio, cala en la estructura económica expresada en la sencilla fórmula: dinero-mercancías-más dinero.

Si el mundo moderno donde surge la pregunta de por qué no es feliz el hombre está formulado con la frase "Comparación en lugar de verdadera comunidad" (*Vergleichung ar der Stelle der wirklichen Gemeinschaftlichkeit*),[14] la práctica histórica debe transformar la estructura de este mundo para que pueda ser formulado así:

> "La comunidad verdadera en lugar de comparación" (*Die wirkliche Gemeinschaftlichkeit an der Stelle der Vergleighung*).

En la vida cotidiana, la verdad existe *al lado de la mentira* y el bien *al lado del mal*. Para que en este mundo pueda nacer una moral hay que *distinguir* entre el bien y el mal, situar al bien por oposición al mal y viceversa. El hombre efectúa esta distinción en sus actos, y si su actividad la cumple el hombre se encuentra en el nivel de la vida moral. Mientras la vida humana se desenvuelva en el claroscuro del bien y el mal, es decir, en su no distinción, donde el bien y el mal se mezclan en una mala totalidad, ha de ser una vida *al margen* de la moral, una existencia *jenseits von Gut und Böse*. Esta dimensión en el sentido de dominio, surgida de la vida en la que el hombre efectúa su trabajo, asume tareas públicas y privadas sin distinguir entre el bien y el mal y puede describirse en forma adecuada con las expresiones: vida ordenada, obediencia, aplicación, contracción al trabajo, etc. Sólo cuando se descuida este hecho cabe el asombro de que algunas personas *anständig* y *tüchtig* en el seno de su familia, de su profesión civil y de su comuna puedan convertirse en criminales apenas salen de esta esfera y actúan fuera de ella.

El comportamiento moral consiste en la distinción entre el bien y el mal. ¿Supone un *conocimiento* del bien y el mal? ¿O bien su toma de conciencia y su distinción solo se adquieren en el acto y el comportamiento? ¿Será que la moralidad comienza por las buenas *intenciones*, la conciencia propia, la moralidad del alma? ¿O bien sólo se constituye en los resultados del comportamiento, en sus frutos y consecuencias?

El Alma Bella encarna una parte de esa antinomia. Como el Alma Bella teme las consecuencias de sus posibles actos y quiere evitarlas, es decir, como se niega a hacer mal a otros y a sí, se recoge en sí misma y sus únicos actos son la actividad interior, la de la conciencia. También

[14] K. Marx, *Grundrisse,* p. 79

la conciencia sabe que es virtuosa porque a nadie le ha hecho mal. De ahí, se cree autorizada para juzgar, según su criterio, todo cuanto está a su alrededor, es decir, para evaluar el mundo desde el punto de vista de la buena conciencia. El Alma Bella no ha hecho mal alguno porque no ha actuado. Y porque no ha actuado ni actúa, *sufre* el mal y observa el mal. Su actitud de conciencia propia es una observación pasiva del mal.

El Comisario es la antítesis del Alma Bella. Critica la buena conciencia de ésta como si fuera una hipocresía, a sabiendas de que toda acción está a merced de leyes que transforman lo necesario en fortuito, y a la inversa, de suerte que toda piedra que uno deja caer de la mano se convierte en la piedra del diablo. El Comisario tiene por principio la actividad y la represión del mal. Como en el mundo el mal existe, ve en ello una ocasión de imponer sus esfuerzos reformadores. Por el hecho de ver que los hombres se transforman, sin que en esta metamorfosis evolucione también él, se cierra, en el ciclo de su actividad, en el prejuicio de que ésta es tanto más llena de éxito cuanto más pasivo es el objeto de su transformación. La actividad del Comisario implica, pues, la *pasividad de los hombres*, y una pasividad así producida se convierte, por fin, en una condición de la existencia y de la justificación del sentido de su acción. Las intenciones reformadoras se convierten en práctica deformadora. Por algunos de sus rasgos, el Comisario recuerda al revolucionario, pero no es sino un parecido aparente. Esta conexión, por mucho que exista *en efecto*, más bien se alinea en el orden de la *génesis* de ese tipo de actividad, porque bajo esa relación con el Comisario se encuentra en una etapa que va de lo revolucionario a lo burocrático.

Es importante la descripción de este tipo de actividad, porque arroja luz sobre el mecanismo del proceso en el que la unidad dialéctica se disgrega en antinomias. Desde ahora hemos de volver a ocuparnos de este proceso. Es oportuno recordar su existencia. En lugar de una práctica revolucionaria, en la que los hombres cambian las circunstancias y los educadores sean educados, sobreviene la antigua antinomia de las relaciones y de los hombres, hallándose entonces éstos distribuidos en dos grupos fijos, radicalmente separados, uno de los cuales «se eleva por encima de la sociedad» –como dice Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach– y encarna la razón y la conciencia de ésta.

La antítesis del Alma Bella y el Comisario expresa la antinomia del moralismo y el utilitarismo. Para distinguir al bien del mal, la voz de la conciencia representa una instancia decisiva para el moralismo, en tanto que para el realismo utilitaristas es el juicio de la historia. En esta antinomia y en este aislamiento mutuo, ambas instancias son muy problemáticas. ¿Cómo he de saber que la voz de mi conciencia no es *falsa* y cómo podré, en el marco de mi conciencia, verificar su autenticidad? ¿Soy capaz, en el marco de mi conciencia, de juzgar si esa voz es en realidad *la mía* y si no es una voz extraña que habla en nombre de mi yo y utiliza mi fuero interno como instrumento? ¿O bien la instancia suprema la constituye el juicio de la historia? ¿Pero es que las tendencias de este tribunal no son tan problemáticas como la voz de la conciencia? Siempre el juicio de la historia llega *post festum*. Puede juzgar y dictar sentencia pero no puede remediar un error. Ante el tribunal de la historia se pueden condenar los actos cometidos, como crímenes y perjuicios, pero el tribunal no devuelve la vida a sus víctimas, no les alivia a éstas la pena que sintieron antes de morir. Tampoco el juicio de la historia es un juicio *definitivo*. Cada fase de la historia posee su tribunal, cuyos veredictos quedan librados a las revisiones de las siguientes etapas históricas. Una sentencia absoluta de un tribunal histórico puede ser relativizada por el paso siguiente de la historia. El juicio de la historia no tiene la autoridad del juicio final de la teología cristiana y, sobre todo, no tiene el carácter definitivo e irrevocable de éste.

El juicio final es uno de los elementos que confieren a la moral cristiana un carácter absoluto y la defienden contra el relativismo. Dios es el segundo elemento de su carácter absoluto. Una vez que la idea teológica del juicio final se transforma en idea secularizada del fin de la historia –que la crítica denunciará más tarde como una capitulación indirecta de la filosofía ante la teología– y una vez que se comprueba que «Dios ha muerto», *der Gott ist tot*, los soportes fundamentales de la conciencia moral absoluta se hunden y el relativismo moral triunfa.

En las relaciones mutuas entre los hombres y en la relación del hombre con el hombre, el Dios cristiano desempeña el papel de mediador absoluto. Dios es un mediador que hace de otro hombre mi prójimo. ¿Significará, pues, la desaparición de Dios el fin de la relación mediatizada entre los hombres y la instauración de relaciones inmediatas entre los hombres? Si Dios ha muerto y al hombre todo le

está permitido, ¿se basan las relaciones de los hombres en un contacto directo en el que se manifiestan y realizan su carácter y su naturaleza *verdaderos*? Es evidente que mientras no exista interpretación materialista alguna de la frase «Dios ha muerto» y no haya explicación materialista alguna de la historia de esta muerte, seremos presa de vulgares malentendidos y de mistificaciones idealistas. Dios es el mediador metafísico entre los hombres.

La abolición o desaparición de esta *forma* metafísica no destruye de modo automático la mediación o la metafísica. La mediación *metafísica* puede ser reemplazada por una mediación *física*, que también se torna metafísica, trátese, en los tiempos modernos, de violencia bajo su forma aparente o encubierta, como mediación absoluta de las relaciones entre los hombres (el Estado, el terror), o de *sociedad*, como realidad divinizada que se ha liberado de sus miembros, esto es, de los individuos concretos, y les prescribe el gusto, la distribución y el ritmo de la vida, la moral, los actos, etc.

III

La idea cristiana de Dios y del juicio final le confiere a todo acto un carácter definitivo y unívoco y así todo acto se alinea, ya junto al mal, ya junto al bien, puesto que existe un juicio absoluto que efectúa esta diferenciación, y todo acto tiene trato directo con la eternidad, es decir, con el juicio final. Con el hundimiento de estas ideas también desaparece el mundo de lo unívoco, para ser reemplazado por el mundo de la ambigüedad. Como la historia no termina y tampoco concluye en una culminación apocalíptica, sino que siempre queda abierta a nuevas posibilidades, los actos del hombre pierden su carácter unívoco. La no conclusión de la historia, que hace que ningún acto sea definitivamente agotado por sus consecuencias inmediatas, es una antítesis del deseo del espíritu humano de actuar en forma unívoca. La ambigüedad de un hecho, que se abre para todo acto como una *posibilidad* del bien y del mal y que fuerza a los hombres a la libertad, entra en conflicto con el deseo metafísico del hombre de que la victoria del bien sobre el mal sea *asegurada*, es decir, confiada a un poder que supere la actividad y la razón de un hombre individual.

Pero como la victoria del bien y la equidad no está absolutamente asegurada en la historia y el hombre no puede, en ningún fenómeno del universo, leer una seguridad justificada del triunfo del bien sobre el mal, el deseo metafísico sólo pueda satisfacerse al margen del marco del razonamiento y de los argumentos racionales, esto es, por la fe. Pero como la fe en Dios es, en la época contemporánea, una supervivencia, se la reemplaza por la fe en un sucedáneo metafísico: el porvenir. Pero la fe en el porvenir reviste el carácter de una ilusión metafísica.

Cuando la dialéctica denunció las contradicciones de la realidad moderna y representó a ésta como un gigantesco sistema de contradicciones, pareció que sentía miedo de su valentía, y, a sabiendas de que no traía de la mano los medios para resolver aquéllas y que no debía, a ningún precio, sucumbir al escepticismo irónico, confió la solución al porvenir. En este sentido, el porvenir es un decreto que confirma la victoria del bien sobre el mal; o, para decirlo de otro modo, la victoria del bien sobre el mal se cumple con ayuda del decreto del porvenir. Y parece que cuanto menos capaz es cada época de resolver *realmente* los problemas y contradicciones reales, con más asiduidad entrega la solución de éstos al porvenir. La fe metafísica en el porvenir desprecia al presente, lo priva de una auténtica significación como realidad única del individuo empírico, lo rebaja a un simple elemento provisorio o una simple función de un hecho no cumplido aún. No obstante, si se formula toda la significación en un mundo que aún no existe, y el mundo que existe –que para el individuo realmente existente es el único mundo *real*– es privado de *su propia* significación y admitido sólo en su relación funcional con el porvenir, de nuevo chocamos con la antinomia del mundo real y el mundo ficticio.

El porvenir, como decreto mitológico de la verdad y del bien en el qué se busca refugio frente a un escepticismo pesimista, también confiesa ser un escepticismo, porque degrada al mundo empírico real del hombre a un simple mundo de *ficción* y sólo impone el mundo auténtico real allí donde termina la experiencia y la autoridad de los individuos empíricos.

El optimismo oficial, como función relativa del mal contemporáneo *existente* en su relación con el bien absoluto *inexistente* del porvenir, es un pesimismo oculto, hipócrita. Transfiéranse los valores supremos a un porvenir que el individuo empírico no puede experimentar, o compréndaselos en el mundo ideal de la trascendencia, de todos modos se priva al hombre de la *libertad y del poder de realizar él mismo y ahora mismo esos valores*. La imposibilidad de realizar los valores supremos en el mundo empírico de los hombres concluye, necesariamente, en la forma extrema del escepticismo: el nihilismo. En un mundo donde los valores supremos se han volatilizado, o con respecto al cual estos existen como un dominio irrealizable de ideales; en semejante mundo hasta la vida del hombre está desprovista de sentido y las relaciones mutuas entre los hombres se constituyen como una indiferencia absoluta. En un mundo donde los actos de cada individuo no están sustancialmente ligados a la *posibilidad* de realizar el bien, las prescripciones de la moral se convierten en una hipocresía y el individuo evalúa la *unidad de sí y del bien* en sus actos en forma de un conflicto trágico y como tragedia.

La dialéctica puede justificar la moral si también ella es moral. La moral de la dialéctica se comprende en la perseverancia que en su proceso destructivo y totalizador, no se detiene ante nada ni nadie. La índole o la extensión de las esferas que la dialéctica deja fuera de este proceso corresponden al grado de su inconsecuencia y de su amoralidad.

Por lo que atañe a nuestro problema, hay que acentuar tres aspectos fundamentales del proceso dialéctico destructivo y totalizador. La dialéctica es, en primer lugar, una *destrucción de lo pseudoconcreto* en la que se disuelven todas las formaciones fijadas y divinizadas del mundo material y espiritual, reveladas como creaciones históricas y formas de la práctica humana.

En segundo lugar, la dialéctica es una *revelación* de las contradicciones de las cosas mismas, es decir, una actividad que las muestra y las describe en lugar de ocultarlas.

En tercer lugar, la dialéctica es la expresión del *movimiento de la práctica humana*, que puede caracterizarse en la terminología de la filosofía clásica alemana como la vivificación y el rejuvenecimiento (*Verjüngen*), formando estos conceptos la antítesis de la atomización y de la mortificación, o, en la terminología moderna, como la totalización.

Las contradicciones de la realidad de la sociedad humana se transforman en antinomias fijadas si están desprovistas de la fuerza de unificación que constituye la práctica humana con totalización o vivificación. Las antinomias fijadas son hechos históricos reales, o, con más exactitud, formaciones de la práctica humana históricamente existente, y la verdadera dialéctica comienza allí donde se revela o se realiza de modo práctico la *transición* de las antinomias fijadas a la unidad dialéctica de las antítesis o la desagregación de la unidad dialéctica en antinomias fijadas. La dialéctica materialista postula la unidad de lo que pertenece a las clases y a toda la humanidad por la teoría y, sobre todo, por la práctica del marxismo. Pero el proceso histórico real se cumple de manera que esta unidad está, ora en vías de *constitución* mediante la totalización de las antinomias, ora, al contrario, en vías de *desagregación* en polos aislados y opuestos. Si se aísla lo que pertenece a las clases con relación a lo que pertenece a toda la humanidad, se concluye en el sectarismo y en la deformación burocrática del socialismo, en el aislamiento de lo que pertenece a toda la humanidad con respecto a lo que pertenece a las clases; se desemboca en el oportunismo y en la deformación reformista del socialismo. En un caso, la desunión produce un amoralismo brutal; en el otro, un moralismo impotente. En aquél, implica una deformación burocrática de la realidad; en éste, la capitulación frente a una realidad deformada.

Naturalmente existe una diferencia entre la realización de la unidad dialéctica de lo que pertenece a las clases y a toda la humanidad en el pensamiento y la realización de la unidad en la vida real. En el primer caso, se trata de un trabajo teórico que exige un esfuerzo intelectual; en el segundo, de un proceso histórico que se efectúa con sudor y sangre, con rodeos y hechos fortuitos. Pero la relación entre la teoría y la práctica es, en este caso, una relación entre las tareas reconocidas como *posibilidades* del progreso humano y la posibilidad, capacidad e ineluctabilidad de su solución.

Como la dialéctica no revela las contradicciones de la realidad humana para capitular frente a ellas y considerarlas como antinomias en las que el individuo ha de ser eternamente aplastado, y como tampoco es una falsa totalización que deja al porvenir la solución de las contradicciones, el problema central que se plantea es el de la conexión entre la conciencia de las contradicciones y la posibilidad de resolver éstas. Pero mientras la práctica sea considerada como un practicismo, como una manipulación de los hombres o una simple relación técnica con la naturaleza, el problema seguirá siendo insoluble, porque una práctica alienada y divinizada no es una totalización y vivificación y, en este sentido, la creación histórica de la «bella totalidad», sino una atomización y una mortificación que produce, de manera necesaria, las antinomias fijadas de la eficiencia y la moral, de la utilidad y la autenticidad, de los medios y los fines, de la verdad del individuo y las exigencias del conjunto, etc. El problema de la moral se convierte así en un asunto de relación entre la práctica divinizada y humanizante, entre la práctica fetichista y la práctica revolucionaria.

INTELECTUALES Y TRABAJADORES[15]

Cuando hablamos de la relación entre intelectuales y trabajadores acostumbramos a usar la imagen esópica común que compara las clases sociales con partes del cuerpo humano. Por ejemplo, nos referimos metafóricamente a la relación entre la clase trabajadora y la *intelligentsia* como si fuera la de las manos con el cerebro. También hablamos de ellos en términos de unidad de teoría y praxis. Estas comparaciones, sea como sea, son engañosas y falsas. Si los trabajadores representan las manos y la *intelligentsia* los cerebros, entonces los trabajadores no tienen cerebros y la *intelligentsia* no tiene manos. Su relación, en efecto, se basa en una insuficiencia fundamental mutua. Cada lado cumple una función para el otro: la *intelligentsia* piensa de parte de los trabajadores, y los trabajadores trabajan de parte de la *intelligentsia*.

Los trabajadores no pueden pensar porque la *intelligentsia* es su cerebro, y la *intelligentsia* no puede trabajar porque los trabajadores son sus manos. Ambos lados persisten en apoyar variaciones y remanentes de esta noción reaccionaria; algunos trabajadores todavía piensan que la *intelligentsia* no trabaja realmente, y parte de la *intelligentsia* mantiene que los trabajadores solo representan una fuente de trabajo.

Prejuicios y sesgos mutuos se levantan también en el camino de lo que realmente importa: la alianza política revolucionaria de los obreros y la *intelligentsia*. Entre los trabajadores, el intelectual se comporta o bien como un predicador o como un adulador. O bien piensa que debe iluminar a las masas ignorantes y se comporta como un maestro con sus alumnos, un profesor con sus estudiantes, un predicador con sus fieles (es siempre una relación de un individuo activo con masas pasivas), o emplea otra táctica y se vuelve el "colega" de los trabajadores, se comporta con falsa jovialidad, les da golpecitos en la espalda, cuenta chistes, les llama por su nombre de pila, y trata de ser tan servil como es posible. Por supuesto, parte de este servilismo consiste en hablar mal de los intelectuales.

[15] Publicado originalmente como "Intelektuál a dělník" en el periódico literari *Orientace*, n. 5, en 1968. La traducción al castellano, de Gerard Marín Plana, toma sin embargo como referencia la versión inglesa de Zdenka Brodska y Mary Hrabik Samal, extraída de la antología de textos editada por James H. Satterwhite como *The Crisis of Modernity. Essays and observations from the 1968 era*. pp. 207-208. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1995.. Muy parecido es el final de la entrevista que le realizó a Kosík Antonin Liehm en mayo de ese mismo año

Una alianza política revolucionaria de los trabajadores y la *intelligentsia* tendría que basarse en el diálogo e influencia recíprocos. Una característica natural entre trabajadores e *intelligentsia*, representando los dos estratos sociales modernos, debería ser la habilidad de tomar una aproximación crítica ante todo, incluyéndose a sí mismos. Es anormal si la *intelligentsia* es forzada a la posición de tener que persuadir a otros de su propia indispensabilidad, utilidad e importancia; en esta situación, no puede jugar su papel crítico normal en la sociedad. La alianza revolucionaria entre trabajadores e *intelligentsia* presupone que ambas clases poseen cerebros y manos, que ambas pueden trabajar y pensar. Esta alianza debería crear algo nuevo en política, algo que puede ser realizado solo como consecuencia del contacto, diálogo e influencias mutuas. Esto no significa sin embargo que una clase se conformará con la otra o simulará la otra; entonces se produciría una uniformidad, no una alianza. Si tuviera que expresar el propósito de esta alianza sucintamente utilizaría las palabras sabiduría revolucionaria o "revolucionarismo" sabio.

Un encuentro y diálogo político mutuo entre la clase trabajadora y la *intelligentsia* debería dar lugar a un componente importante de vida social y pública: sabiduría política. Sabiduría en política excluye el oportunismo y la verborrea, así como la precipitación y la superficialidad. La sabiduría revolucionaria y los revolucionarios sabios proveen una garantía contra la histeria y la demagogia, contra la ambición y la arrogancia de los individuos, contra la cobardía, el exceso de cautela y la proverbial, falsa y nada inspirada jovialidad checa.

LA CRISIS DEL HOMBRE MODERNO Y EL SOCIALISMO[16]

El sentido y el alcance de los actuales acontecimientos de Checoslovaquia se expresan de la mejor manera por dos términos hoy presentes cada día en Praga y en Bratislava: por un lado, *crisis*, por el otro, *socialismo humanístico*.[17] En estos dos términos hay mucho más contenido que lo que parece a simple vista: es decir, contienen tanto el estado actual como la perspectiva, y constituyen al mismo tiempo el punto de confluencia de la reflexión y la acción, del pensamiento crítico y la política revolucionaria. La sociedad checoslovaca se encuentra en crisis e intenta resolverla apuntando a un socialismo humanístico.

En el plano inmediato, se trata ciertamente de la crisis de un *determinado* estrato dominante, de un *determinado* partido socialista, de una *determinada* forma de relaciones sociales, de un *determinado* modelo económico; y, no obstante, el carácter de esta crisis es tal que, en ella, *se ponen al descubierto* algunos de los problemas fundamentales de la política en general, de la sociedad en general, de la convivencia humana en general. El problema, pues, es: ¿qué ha salido a la superficie de la crisis checoslovaca? ¿qué sentido se deduce de esta crisis? Aparece como un momento histórico excepcional en que se hace *patente* mucho de lo que en tiempos normales se mantiene escondido bajo la superficie, *pone en evidencia* algo esencial, fundamental, que de otra manera se mantendría invisible. La crisis checoslovaca, pues, debe ser comprendida correctamente: en la crisis de *un* país y de *una* sociedad se *manifiesta* y *se revela* en cierta manera la crisis del hombre contemporáneo y la crisis de los fundamentos sobre los cuales se respalda la moderna sociedad europea. En este sentido, los acontecimientos de Praga pueden interesar tanto a los hombres de Belgrado, como los de Zúrich o Frankfurt o París.

[16] Texto publicado originalmente en checo como "Krize moderního člověka a socialismus" en *Plamen* X, 1968, n. 9, pp. 22 a 27. Reproducía, a su vez, una conferencia sobre los eventos presentes de Checoslovaquia para la asociación "Kultur und Volk", suiza, en junio del mismo año. La actual traducción al castellano, de Gerard Marín Plana, toma sin embargo como referencia la edición catalana de Manuel Carbonell en *La nostra crisi actual*. Barcelona, Edicions 62. 1971.

[17] En referencia al "humanismo acabado" del que hablara Marx: "El *Naturalismo*, o *Humanismo consistente* se distingue tanto del Idealismo como del Materialismo, y es, al mismo tiempo, la Verdad unificadora de ambos. Sólo el Naturalismo es capaz de comprender el acto de la Historia Universal." .Karl Marx, 'Nachlass', 1844, III Manuskrip. (Cita y cursiva nuestra. N. ed.)

Es decir, si se observa un poco atentamente la crisis local y nacional de Checoslovaquia, se remarca a la fuerza el hecho que constituye una *parte integrante* de la crisis europea y que, incluso, se revela con insólita plasticidad, evidencia y concreción. Así, también hemos trazado la dificultad de la tarea que la actual sociedad checoslovaca se ha impuesto y el sentido de la cual esta sociedad ha puesto en el término de socialismo humanístico. Es necesario decir que una solución coherente de esta crisis presupone que uno esclarezca el sentido del socialismo y de la revolución, la misión de la política y del poder en el mundo moderno, y que con toda la profundidad teórica y la inventiva práctica de la cual seamos capaces, nos planteemos de nuevo la pregunta: ¿quién es el hombre y qué es la realidad, qué es la naturaleza y la verdad, qué es el tiempo, el ser, etcétera?

Querría recordar, no obstante, que los acontecimientos de Checoslovaquia están todavía en curso y que no han alcanzado su punto final, y que el resultado del proceso liberador iniciado en enero de 1968 todavía no está garantizado. Si, pues, hemos hablado de los acontecimientos de Checoslovaquia como de un raro momento histórico en que la verdad *se revela*, en que sale a la superficie todo lo que existe escondido y oculto, todo lo que se encuentra de una manera latente en la realidad europea del siglo XX, es necesario que hablemos también del segundo elemento remarcable de esta fase: el momento actual de Checoslovaquia demuestra ser un momento *histórico*, porque el pensamiento crítico, los grupos particulares y las diversas fuerzas políticas se encuentran ante posibilidades *abiertas* y tienen la ocasión de influir y de plasmar el curso de los acontecimientos que, probablemente, establecerán el carácter de las relaciones e instituciones en que los habitantes de nuestro país vivirán y trabajarán durante siglos. De esta manera, se ha abierto, a la teoría y al pensamiento crítico, la rara perspectiva de influir en cierta medida sobre el curso de los acontecimientos prácticos y de realizar, al menos de momento, lo que en tiempos normales permanece un simple postulado o un simple deseo: la unidad de teoría y práctica, de pensamiento y acción.

El sistema burocrático que ha entrado en crisis en Checoslovaquia, y que ahora es sustituido por un sistema de democracia socialista, tiene en común con la mencionada crisis del hombre contemporáneo y con la crisis de los fundamentos de la sociedad europea mucho más de lo

que parece a primera vita. Algunas determinadas particularidades históricas de este sistema, que sin duda son importantes y que en las condiciones reales de los respectivos países toman un gran relieve, no deben ocultar, con todo, su origen *común*, su base *comuna* a través de la cual este sistema está íntimamente relacionado con los hechos esenciales del mundo capitalista occidental. El stalinismo, en tanto que sistema burocrático y policíaco de dominio absoluto, se basa en la idea de la *manipulabilidad general* de hombres y cosas, del hombre y de la naturaleza, de las ideas y los sentimientos, de los vivos y los muertos. Base y punto de partida *latente* de este sistema es una cierta y en gran parte oscura concepción del hombre y del mundo, de las cosas y de la realidad, de la historia y de la naturaleza, de la verdad y del tiempo.

Cuando en Checoslovaquia ha entrado en crisis parecido sistema, no solamente se han vuelto problemáticos ciertos métodos y formas de dominio absoluto, sino que ha comenzado a obrar precisamente el conjunto global de las ideas sobre el hombre y la historia, sobre la verdad y la naturaleza. Dicho de otra manera: los acontecimientos checoslovacos no constituyen una de las *acostumbradas* crisis políticas, una de las *acostumbradas* crisis económicas, sino que son también una crisis de los *fundamentos* de los cuales derivan las ideas actuales sobre la *realidad como sistema de manipulabilidad general*.

El socialismo humanístico, por la existencia o la no-existencia del cual se lucha hoy en Checoslovaquia, es una *alternativa* revolucionaria, humanística y liberadora respecto al sistema de la manipulabilidad general. Y esta es la razón por la cual es claro que en los acontecimientos checoslovacos se trata del socialismo y en ningún caso, en ninguna forma, de un retorno hacia el capitalismo, cuando este socialismo humanístico es una negación tanto del capitalismo como del stalinismo. Si el experimento checoslovaco triunfara –y su éxito depende de esto: que uno lo cumpla coherentemente y que no se rebaje a comprometerse con las soluciones a medias–, nos encontraríamos ante la prueba práctica de que el sistema de la manipulación general puede ser superado, y en ambas formas históricas hoy dominantes: tanto el stalinismo burocrático como el capitalismo democrático.

La manera antidemocrática, burocrática, brutal y policíaca en que es practicado y realizado el sistema de la manipulabilidad general en el stalinismo no nos debe hacer olvidar que este mismo sistema es practicado y realizado de *otra* manera, formalmente democrática, refinada, mucho menos visible y alarmante. El sistema de la manipulabilidad general, característica fundamental del siglo XX, es un desarrollo y un perfeccionamiento del sistema de la venalidad general, típico del siglo XIX. En este sentido, el nuestro es una continuación del siglo pasado, porque, pese a intentos y acontecimientos revolucionarios significativos e históricamente importantes, no han sido superados los *fundamentos* de los cuales derivan tanto el sistema de venalidad, comercialidad, utilitariedad y alienación general, analizado por Marx, como el sistema de manipulación y manipulabilidad general, que determina de una manera decisiva la faz de nuestro tiempo. Las ideologías más diversas y las diversas formas de falsa consciencia esconden estos fundamentos y orígenes, de tal manera que estas formas e ideologías se contraponen, por un lado, entre ellas como totalmente hostiles, excluyendo de sí mismas las manifestaciones que, pese a su diversidad, tienen en cambio mucho en común, y, por otro, esconden el carácter de aquella transformación revolucionaria y radical que puede ser y que es una alternativa real histórica del actual sistema de la manipulación general en todas sus formas y configuraciones históricas.

No queremos en ningún caso decir que entre lo que en Checoslovaquia se llama stalinismo o stalinismo iluminado y reformado y lo que en occidente se define como sociedad de masa, *affluent society*, sociedad de consumo, no hay diferencias *esenciales* y que los dos fenómenos no pertenecen a formaciones socioeconómicas completamente *distintas*. Con todo, me pregunto por qué en *ambas* tiene una función tan esencial la falsa conciencia y la *manipulación del hombre*, y llego a la conclusión de que la causa principal y el origen de *ambos* fenómenos es una oculta y oscura concepción comuna del hombre y de la realidad. Con el término "concepción" no me refiero aquí a la conciencia teorética, sino, en cambio, a un real y factual *proyecto* del hombre y del ser, fijado en las actitudes, en las relaciones intersubjetivas, en la relación del hombre hacia las cosas y la naturaleza, en la manera de revelar la verdad y en la relación entre verdad y no verdad, un hecho que se reproduce en la vida cotidiana de millones de personas y sobre la base del cual estas personas se forman las

representaciones de sí mismas y del mundo. La característica del sistema de la manipulabilidad general no es solamente el *predominio* de la falsa conciencia en las representaciones que el hombre se hace de sí mismo y del mundo, sino sobre todo y especialmente la decadencia y la pérdida de la capacidad de distinguir entre verdad y mentira juntamente con el *desinterés* de masa o embotamiento del interés por la *distinción* entre verdad y falsedad, bien y mal.

Uno puede considerar un *pendant* natural de la conocida idea según la cual algunas épocas mostraban una actitud hostil hacia el arte, de la opinión que determinadas sociedades pueden ir hacia adelante incluso sin verdad, que no tenían necesidad de ella para su propia existencia. Innumerables obras de arte no contradicen la primera idea, más bien la confirman, pues precisamente la existencia de tales obras de arte demuestra que la producción artística y sus creaciones no llegan a modificar la impoética y antiartística *base* de la época y la atmósfera prosaica de la vida cotidiana. Igualmente, la conquista metódicamente garantizada de conocimientos y la colosal acumulación de nociones no invalidan la segunda opinión, sino que la confirman, pues muestran la impotencia de la ciencia moderna frente al hecho de que determinadas sociedades protegen la ciencia y utilizan los conocimientos, pero que *al mismo tiempo producen* a una escala de masa, y cotidianamente, la mistificación y la falsa conciencia como condición indispensable para la perpetuación de su existencia.

En el sistema de la manipulabilidad general el hombre pierde la *capacidad* y la necesidad de establecer distinciones y, en consecuencia, también la capacidad y la necesidad de distinguir entre verdad y falsedad, entre bien y mal: este es un sistema de indiferencia y equivalencia, en que se encuentran *mezclados* la verdad con la falsedad, y el bien con el mal. La equivalencia, elevada a categoría dominante y estructural de la realidad, equivale a una *parificación* de verdad y falsedad, bien y mal, nobleza y bajeza y, consecuentemente, a una nivelación y a una desvalorización generales: todo es a la vez válido y no válido, porque *todo* pierde *su sentido intrínseco*. La falsa conciencia en el sistema de la manipulabilidad general no es creada, pues, mediante la falsedad y la mentira (que así se distinguirían de la verdad), sino a través de la yuxtaposición, la disgregación y el indiferenciado revoltijo de lo verdadero y no verdadero, de bien y mal. En este sistema la equivalencia aparece, por un lado, como atmósfera

cotidiana en que viven y actúan los hombres transformados en masas, y, por el otro, como *incapacidad* y *desinterés o interés debilitado* de distinguir: la equivalencia (indiferencia) se parece a un embotamiento, un oscurecimiento, un ofuscamiento de la sensibilidad, del sentimiento y del intelecto.

El sistema de la manipulabilidad general se respalda en un proyecto técnico de la realidad: el intelecto técnico proyecta la realidad como un objeto de dominación, calculabilidad, disponibilidad y perfectibilidad. Para volverse partes integrantes del sistema, el hombre, las cosas, la naturaleza, las ideas, la sensibilidad, deben estar sometidos *en primer lugar* a una *tergiversación* y a un cambio de fondo ligados a la época, en que el ser se reduce a lo existente, el mundo a la *res extensa*, la naturaleza al objeto de la explotación o a un conjunto de leyes físico-matemáticas, el hombre a un sujeto atribuido a un determinado objeto; y, al mismo tiempo, la verdad se reduce a la exactitud o a la utilidad, la dialéctica a un simple método o a un conjunto de reglas y, en el fondo, a un problema del todo técnico. Esta reducción de fondo ligada, además, con la época, se vuelve el presupuesto del nacimiento y del predominio de la equivalencia (indiferencia) en el sistema de la manipulabilidad general.

El hombre es ajustado a este sistema como unidad manipulable: una de las grandes ilusiones del hombre contemporáneo, que constituye la particularidad de la falsa conciencia moderna, es la idea de que se puede proyectar la realidad (el ser) como objeto, como argumento de explotación, como a existente subyugable y disponible, y que al mismo tiempo se puede permanecer *en el afuera* de este proyecto. En realidad, el hombre, a causa de la relativa índole que deriva, en consecuencia, de este proyecto, se encuentra él mismo inserido en el sistema, proyectado como una parte integrante suya, y se somete a su lógica. Cuando, pues, el hombre contemporáneo siente el carácter problemático de su posición y lo traduce a la conciencia en términos como frustración, absurdidad, sinsentido, alienación, y busca una explicación sociológica, psicológica o histórica de estos fenómenos, no se ocupa sino de las consecuencias, y sus búsquedas no van hasta el fondo, a pesar de que se revelen cosas importantes y apreciables.

El intelecto técnico proyecta la realidad no solamente como objeto de dominación, utilitarismo, calculabilidad y disponibilidad, como campo de lo que hay delante nuestro y que es fundamentalmente previsible, maniobrable y controlable, sino también como perfectibilidad y mala infinitud. En la perspectiva del intelecto técnico todo es transitorio y provisional, pues todo lo que existe es simplemente un grado imperfecto precedente de lo que será, y así al infinito. Todo lo que existe, si se mira atrás en el infinito proceso de perfeccionamiento y mejora, es relativo. Desde el punto de vista de 1984, el hoy es no solamente algo imperfecto, sino también un simple punto de transición. La perfectibilidad absoluta como mala infinitud lo disuelve todo en un infinito proceso de perfeccionamiento, saca a todo –a las cosas, a los hombres, a las ideas– *su propio sentido* y el valor *intrínseco*, y a todo da sentido y valor en el *marco*, y bajo el aspecto, de este proceso infinito: toda cosa tiene sentido y valor en tanto que punto de transición del proceso.

Pero si en esta mala infinitud todo pierde su sentido *intrínseco*, las cosas se desreifican y los hombres se reifican; si todo es equivalente, porque todo es intercambiable y manipulable, la consecuencia final y el resultado lógico de la reducción fundamental mencionada, sobre la cual se respalda el sistema de la manipulabilidad general, acaba por ser el *nihilismo*.

Quizás no es necesario remarcar que usamos la expresión "intelecto técnico" como término filosófico, y no tenemos la intención de disminuir la importancia de la técnica y del pensamiento técnico. La humanidad moderna no puede tirar hacia adelante sin la técnica, y el progreso técnico es uno de los presupuestos de la liberación del hombre. Y, no obstante, la *esencia* queda oculta por dos prejuicios hacia ella, hoy dominantes; la fe acrítica en la omnipotencia de la técnica y del progreso técnico, que *por sí mismos y en sí mismos* deberían llevar la libertad a la humanidad, y el menosprecio romántico por la técnica y el miedo de que esclavice a los hombres. La esencia de la técnica no se basa en las máquinas y los instrumentos automáticos, sino en el intelecto técnico que proyecta la realidad como sistema de disponibilidad, objetivación y perfectibilidad. Y, aunque pueda parecer extraordinario a quien considere vulgarmente las cosas, sobre la *esencia* de la técnica dice más cosas la "mala infinitud" de Hegel, la "perfectibilidad" de Condorcet, la doctrina kantiana de los medios y los

fines, el análisis del capital hecha por Marx, que el estudio más esmerado de la tecnología y de las investigaciones y descubiertas científicas. Las máquinas no amenazan al hombre. La esclavizante soberanía de la técnica sobre los hombres no significa que haya una insurrección de las máquinas y de los instrumentos automáticos contra los hombres. Con esta terminología técnica los hombres toman conciencia, pero solo oscuramente, del peligro que les amenaza, o sea, que se identifique el intelecto técnico con el intelecto en general, de manera que el intelecto técnico domine sobre la realidad de tal forma que acabe por contraponer a sí mismo y al hombre como *no-intelecto* todo lo que sea técnico, disponible, manipulable y calculable.

En este contexto se ve claramente que la razón dialéctica, como contrario del intelecto técnico, no significa contestación de la técnica y destrucción del intelecto técnico, sino simplemente afirmación de los límites dentro de los cuales la técnica y el intelecto técnico son válidos. La razón dialéctica es sobre todo desvanecimiento de la mistificación que identifica el intelecto técnico con el intelecto en general y que eleva a la categoría de absoluto las exigencias del intelecto técnico. En este sentido, la razón dialéctica aparece antes que nada como *pensamiento crítico* que emprende la destrucción de las mistificaciones y de las pseudo-concreciones, y que indica cómo son las realidades, esto es, restituye a cada cosa existente *su propio sentido intrínseco*. La dialéctica así entendida no es obviamente un simple método ni tampoco un conjunto de reglas, no es una simple totalización, y no se limita a la realidad histórico-social, sino que, en cambio, nace en el ámbito del pensamiento crítico desmistificador, por donde se acerca más a la sabiduría que a la habilidad en el uso de ciertas reglas del pensamiento, y, al mismo tiempo, se encuentra íntimamente vinculada a la problemática del hombre y del mundo, a la problemática del ser, de la verdad y del tiempo.

En Checoslovaquia, al mismo tiempo que la fallida de un *determinado* estrato dominante y de una *determinada* política, se ha dado la crisis del sistema de la manipulabilidad general y se han revelado los fundamentos invisibles, ocultos, sobre los cuales se respalda este sistema. Se comprende entonces por qué el socialismo humanístico no puede ser un simple asunto político o económico, si bien en el contexto inmediato uno trate principalmente de dar una solución a deformaciones políticas y a dificultades económicas. Este socialismo

humanístico aparece como *alternativa* revolucionaria, humanística y liberadora en relación con toda y cualquier subespecie del sistema de la manipulabilidad general, y, por tanto, se respalda en fundamentos totalmente otros que estos y arte de una concepción totalmente otra del hombre, del ser, de la naturaleza, de la verdad y de la historia.

En la crisis checoslovaca, todo es replanteado desde el principio, prácticamente y teóricamente; problemas claros o hace tiempo resueltos pierden su evidencia y se demuestran problemáticos, o sea, se demuestran problemas tan vitales que es necesario repensarlos y reestudiarlos a fondo continuamente. También forma parte de estos problemas el concepto de socialismo. Es quizás sorprendente que, en la crisis checoslovaca –después de todas las experiencias hechas– surja la pregunta: ¿qué es *propiamente* el socialismo? Esta interrogación no se propone solamente repulir de la forma más limpia el socialismo de todas las crueldades y monstruosidades que han sido cometidas *en nombre* suyo, sino también investigar *de nuevo* el *sentido* del socialismo. O sea, resulta que los objetivos prácticos y las dificultades, pero también la simple adhesión a definiciones o a enumeraciones de características, *han oscurecido* el sentido histórico del socialismo, de tal manera que el pragmatismo práctico y teórico y el utilitarismo han ocultado y colgado *el sentido liberador* del socialismo en tanto que alternativa revolucionaria y humanística respecto a la opresión, la miseria, la explotación, la injusticia, la mentira y la barbarie, respecto de la guerra, la humillación del hombre y la opresión de su dignidad, la ni-libertad, la equivalencia, etcétera.

En cada etapa de su desarrollo, en cada forma histórica suya, el socialismo siempre se debe entender y definir *en relación con* este sentido suyo *liberador*. Así la dialéctica, el carácter crítico, revolucionario y el humanismo se vuelven el *verdadero y propio* contenido *intrínseco* del socialismo, pues todo grado alcanzado, toda acción real, toda forma históricamente cumplida, son juzgados según este sentido *intrínseco*, cosa que nos da también la posibilidad de distinguir en toda acción real, en toda forma y etapa del socialismo históricamente cumplida lo que pertenece al socialismo, lo que le es propio, de lo que en cambio se hace pasar por socialismo, que no le pertenece, y que simplemente es un parásito histórico o una deformación suya.

Los acontecimientos checoslovacos pueden inducir a un cierto equívoco, si no se tienen claros el sentido y el contenido de las definiciones que se da de los acontecimientos. En Checoslovaquia, el proceso actual es definido por democratización, eliminación de las injusticias y deformaciones, rehabilitación, etc. De esta terminología podría resultar la impresión de que se trata de acontecimientos concernientes *al pasado*, la tarea de los cuales consiste en remediar, mejorar, ajustar *el pasado*, y, en segundo lugar, que la democratización y la democracia se ajustan al socialismo como algo *externo* y *suplementario* que le es injertado como un cuerpo extraño. Querríamos, pues, recalcar que en los acontecimientos checoslovacos se trata de una complicada síntesis de vuelta al pasado y, a la vez, de la creación de algo nuevo y futuro, y eso siempre que uno vea más y más claro que, en buena medida, no todo lo que ha ocurrido en este país desde 1945 ha sido necesario e inevitable en el camino del socialismo, que ciertas etapas de este desarrollo han sido erradas y muchas acciones, errores históricos demostrables, de manera que la Checoslovaquia actual *distingue* en su pasado inmediato y se vincula a aquellos momentos que son incontestablemente revolucionarios y socialistas, mientras que rechaza abiertamente todo lo que ha sido error y deformación.

Es evidente que la socialización de los medios de producción y la hegemonía de la clase obrera constituyen conquistas revolucionarias a las cuales la Checoslovaquia socialista no renuncia, y que son y permanecen los presupuestos del *actual* proceso revolucionario. O más bien dicho: demuestran ser la primera e irrenunciable etapa de la revolución, que es la etapa que Checoslovaquia vive estos días, y el sentido de la cual no se encuentra solamente en la eliminación de la dictadura burocrática por una democracia socialista, sino también en un desplegarse del socialismo de acuerdo con su intrínseco sentido humanístico y liberador.

Los actuales acontecimientos en Checoslovaquia –en el caso de que el experimento triunfe– deberían demostrar que el socialismo y la democracia están íntimamente unidos. Lo que uno define como democratización, y que en el continuo histórico sólo se ha cumplido en esta etapa, pertenece *a la esencia íntima* del socialismo, y no solamente porque este último se vincula a todo lo que de válido y progresista comportan las épocas precedentes, y, por tato, también la

época de la democracia, sino también porque en el socialismo la clase obrera puede ejercer una función *política y dirigente* sólo cuando existe la libertad de palabra, la libertad de imprenta, la libertad de reunión y de asociación. Precisamente, la experiencia checoslovaca ha mostrado que sin estas libertades los obreros se vuelven una masa manipulable, mientras que la burocracia asume y usurpa su función política.

Entre los caracteres fundamentales del actual renacimiento checoslovaco podemos considerar el hecho que este proceso se cumple en la alianza revolucionaria de los obreros con los intelectuales, en que cada grupo aporta sus particulares rasgos esenciales para llegara ejercer entonces una influencia recíproca e intercambiable. Esta alianza se basa en la conciencia de que los intelectuales revolucionarios y socialistas pueden dar impulso a los acontecimientos, pero que solos -sin el sostenimiento y la alianza del pueblo, en particular de la clase obrera- no son capaces de transformar estos acontecimientos en un hecho de *toda* la sociedad, que cambie su estructura global. Esta alianza se basa además en la conciencia de que la clase obrera tiene un interés vital por la libertad y la verdad de la información y de la expresión, por la destrucción de las mistificaciones y de la falsa conciencia. Se debe decir abiertamente que esta alianza entre obreros e intelectuales ha sido creada con dificultad, en un diálogo que ha superado la desconfianza y los prejuicios recíprocos, en la crítica mutua, pero también en el reconocimiento recíproco y personal durante las asambleas comunes de intelectuales y obreros que tuvieron lugar tanto en las fábricas como en las redacciones y en las universidades. Una de las más características y originales manifestaciones de esta alianza son las comisiones obreras para la defensa de la libertad de imprenta y de información formadas espontáneamente en las fábricas y en los lugares de trabajo, los miembros de las cuales declaran que están dispuestos a tomar posiciones públicas, si alguien intentaba pisotear la libertad de información.

El resultado final del actual proceso de renacimiento en Checoslovaquia deberá ser la institución, respaldada en las leyes y la Constitución, de la democracia socialista como ordenamiento político que se basa en la socialización de los medios de producción, y en el cual el pueblo soberano, única fuente del poder, administra la cosa pública de manera que los trabajadores sean no solamente propietarios

colectivos, sino también administradores y compartidores de las haciendas, y que todo ciudadano sea jurídicamente y efectivamente un sujeto inalienable de vida política, de derechos y deberes políticos. El fundamento de la democracia socialista no son las masas anónimas manipuladas y guiadas por un incontrolable grupo dominante (la burocracia política), sino los ciudadanos socialistas libres e iguales en cualidad de la vida política. Durante los acontecimientos actuales, van naciendo las células germinales que se pueden considerar fundamentos orgánicos y puntales de la democracia socialista.

A estas pertenecen: a) el Frente Nacional, alianza político-social de obreros, campesinos, intelectuales, jóvenes y funcionarios, alianza dinámica que existe en el diálogo político recíproco y comprende la posibilidad de una oposición y la formulación de alternativas sobre unas bases socialistas; b) la democracia política con libertad de imprenta, de expresión, de reunión y asociación, con una pluralidad política basada en el Frente Nacional; c) los consejos obreros o consejos de productores como instituciones autónomas de los trabajadores, que son no solamente propietarios colectivos, sino también administradores de la propiedad nacional (socializada). En este sentido, consideramos la democracia socialista checoslovaca una democracia *integral*, mientras que creemos que puede funcionar como una democracia real sólo si estos *tres* elementos fundamentales colaboran estrechamente y se mantienen unidos. Si uno de ellos se debilitara o llegara a faltar, esta democracia podría degenerar o volverse una simple democracia formal.

Los actuales acontecimientos de Checoslovaquia han puesto la política en el centro de la atención pública, la han convertido en quehacer de todos, pero también han indicado sus problemas. El elemento natural de la política es el poder; toda ella depende de la *naturaleza* de la política hacia el fin por el cual uno utiliza el poder existente y para qué sirve. La política no es simplemente una reacción a las situaciones ya producidas y definidas, no es solamente el hecho de disponer las fuerzas existentes. No tiene por base solamente las fuerzas sociales, los estratos y las clases, sino también las pasiones, la razón y los sentimientos del hombre. En toda política se engendran y se crean nuevas fuerzas, pero depende de la naturaleza de esta política, de lo que suscita y despierta en el hombre, de lo que libera, oprime y adormece en él.

En el mundo actual, la política forma parte integrante de la educación, porque en la vida política se han despertado y desarrollado estas u otras potencialidades y posibilidades del hombre, porque toman en él relieve estos o aquellos modelos de comporta-miento, de acción, de carácter. Depende del tipo de política, si esta, luchando por el poder o por su conservación y aplicándolo y ejerciéndolo, despierta en los hombres resentimientos, intereses privados, prejuicios, bajos instintos, y adormece, en ellos, el sentido de la justicia y de la verdad, los incita a las vulgaridades y a las violencias, *o bien*, al contrario, se preocupa de desarrollar como fuerzas *propias* y sostenimientos *propios* aquellas tendencias, pasiones, capacidades, potencias y posibilidades del hombre que le permiten vivir poética-mente y libremente sobre la tierra. La política también es siempre *dirección* de hombres, pero depende de su naturaleza a quién *quiera* dirigir y a quién *efectivamente* dirige: si masas anónimas, irresponsables, manipuladas, o bien, hombres que quieren ser ciudadanos libres y responsables.

Los actuales acontecimientos de Checoslovaquia, pues, representan también una contribución a la discusión sobre la naturaleza y la misión de la política y sobre sus posibilidades en el mundo hoy.

UNAS PALABRAS COMO AVISO SOBRE LOS CONSEJOS OBREROS [18]

Generalmente, las explicaciones simplistas ofrecidas por los errores y las opiniones incorrectas del pasado, del llamado período pre-enero, son que la gente fue o bien seducida o bien forzada a tener tales puntos de vista. ¿Quién, sin embargo, está forzando y seduciendo a la gente hoy? Esta pregunta surge de forma bastante natural en conexión con el problema de los consejos de trabajadores. La prensa a menudo escribe sobre ellos, y algunos políticos –así como el gobierno– favorecen su creación. Esta cuestión de gran importancia, es decir, los consejos de trabajadores a través de los cuales los trabajadores participarán de la dirección de las fábricas, sufre de falta de reflexión la conocida y sintomática enfermedad de nuestro país. Me gustaría saber a quién se culpará por todos los problemas y defectos si se instituyen los consejos de trabajadores pero, después de un tiempo, ¿se vuelve claro que no son, como son considerados a veces hoy, una panacea para todos los males económicos? ¿A quién se culpará cuando se vuelva aparente que no son el instrumento por el que una gran mayoría de trabajadores participe en la dirección de fábricas, sino solo uno de sus intrascendentes eslabones de la cadena o un grupo de personas cuyo interés principal radica en hacer y distribuir beneficios más que en la dirección de la planta? ¿Descubrirán entonces los partidarios de los trabajadores algo que hubieran tenido que conocer ya hoy?

Se insiste justamente en que la democracia demanda responsabilidad, pero es también necesario asumir la responsabilidad de las opiniones propias. Esos que hacen públicos sus puntos de vista y se esmeran en su implementación deberían también asegurarse de que sus opiniones han sido bien reflexionadas con antelación y lidiar con todas las eventualidades y objeciones posibles. Pongámoslo de este modo: estamos constantemente inundados con nociones mal concebidas y

[18] Texto firmado por Kosík como JaN, y publicado originalmente como "O dělnických řadách–kriticky", en *Plamen X*, n. 8, pp. 165-166 (agosto de 1968). La traducción al castellano, de Gerard Marín Plana, se hace sin embargo a partir de la versión en inglés de Zdenka Brodska y Mary Hrabik Samal, extraída de la antología de textos editada por James H. Satterwhite como *The Crisis of Modernity. Essays and observations from the 1968 era,* pp. 209-210. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1995.

medias verdades, sobre las que, si se actúa, generalmente se llega a decepciones, dificultades y deformaciones. Nadie, sin embargo, cuestiona qué responsabilidad nace de los iniciadores de esas ideas sobre las que no han pensado lo bastante suficientemente, profundamente o críticamente.

Antes de que se establezcan los consejos de trabajadores, el público en general debería estar bien informado sobre ellos. Un debate público sobre su alcance y limitaciones sería útil. Tal discusión debería clarificar especialmente las cuestiones siguientes.

Primero: ¿son realmente los consejos de trabajadores un ejemplo de democracia directa? Si no queremos complicar la materia y llevar esta discusión por el mal camino, deberíamos atenernos al significado tradicional del concepto de democracia directa. Eso significa que el titular del voto la ejercita sin intermediarios. Los consejos de trabajadores, sin embargo, se basan en el principio de delegación y elección: los trabajadores eligen a sus representantes para los consejos. Esto es democracia indirecta, no directa.

Segundo: ¿se dan cuenta los partidarios de los trabajadores del peligro en el establecimiento desde arriba, por decreto gubernamental? ¿Saben que estos consejos tienen todavía que volverse del interés de los trabajadores? Estos consejos no reflejan un movimiento común del pueblo; sus orígenes vician su misión. Podemos solo tener esperanza de que después de su establecimiento los consejos de trabajadores se volverán órganos para la participación activa. No existe demasiado interés ni entusiasmo por estos consejos entre los trabajadores hoy, quizás porque nadie les ha explicado clara y adecuadamente la materia.

Tercero: ¿saben los partidarios que los consejos de trabajadores pueden degenerar y convertirse en instituciones meramente formales? ¿Han tomado en consideración este peligro? ¿Han analizado la experiencia de otros países, sea la de la democracia pluralista, y en consecuencia creado la impresión de que los consejos de trabajadores y la democracia política no están conectados? De acuerdo con ellos, podemos abogar por los consejos o por la democracia, pero no por ambos.

Nos correspondería a nosotros analizar la estructura y el sistema de una democracia socialista efectiva y en activo, para así poder decir con responsabilidad si una democracia socialista puede existir sin democracia política o consejos de trabajadores.

En conclusión, permítaseme decir que nosotros apoyamos los consejos de trabajadores. Queremos, sin embargo, demostrar que nuestra recomendación debe ser cuidadosamente concebida y reflexionada con antelación.

LA "NUEVA IZQUIERDA" EUROPEA[19]

La emergencia de la llamada Nueva Izquierda en Europa Occidental da testimonio de la crisis y el fracaso de la Izquierda tradicional. Concebida como un movimiento para revolucionar el mundo, la Izquierda tradicional, especialmente donde ha llegado al poder y ha tenido la oportunidad de llevar a cabo su programa, ha tenido una historia irónica. Lo que era viejo, violento, hegemónico, anquilosador, fanático y mendaz no desapareció del mundo; más bien, ha penetrado este movimiento y hecho su hogar en él. La Izquierda tradicional no es, de cualquier modo, una secta o un grupo insignificante, sino un movimiento. Dentro de este movimiento fuerzas rejuvenecedoras y renacientes aparecen periódicamente. Se remontan a los mismos orígenes del movimiento, esto es, a su propósito revolucionario y liberador, y renuevan y desarrollan el movimiento mismo.

La presencia tanto de estas fuerzas rejuvenecedoras dentro de la Izquierda tradicional como de la llamada Nueva Izquierda es un síntoma de crisis más que de una promesa de superarla. Juzgando la Izquierda tradicional de acuerdo no con su intención y misión originales, sino con sus actos y resultados, la Nueva Izquierda reclama que la Izquierda tradicional no ha acabado ni con la política hegemónica ni con la opresión política, la apatía y la intolerancia. Aun así, desde mi perspectiva este nuevo e rebelde movimiento expropió el nombre "Nueva Izquierda" demasiado temprano y de forma más bien injusta. Problemas cuya importancia estos grupos rebeldes todavía no han advertido son abrumadores para ellos. Permítase mencionar el uso de la violencia como ejemplo. Ni las acciones ni la reflexión teórica de la Nueva Izquierda han disipado los miedos de que la violencia será transformada en una serie de actos violentos repetidos e inacabables.

[19] Texto publicado originalmente como contribución a una discusión sobre la Nueva Izquierda Europea en la revista mensual *Plamen* XI. pp. 14-15. Nº 4. 1969. Otros participantes de la misma fueron Jiřina Šiklová, Fr. Šamalík, Petr Pithart, Lubomír Nový, Josef Zumr y František Červinka. La traducción al castellano, de Gerard Marín Plana, toma sin embargo la versión en inglés de Zdenka Brodska y Mary Hrabik Samal en la antología de textos de Karel Kosík editada por James H. Satterwhite *The Crisis of Modernity. Essays and observations from the 1968 era,* pp. 203-204. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1995.

Cada acto violento llevará a y justificará el siguiente; la violencia se volverá un componente permanente y omnipresente de la sociedad. Consecuentemente, desde sus mismos comienzos, incluso antes de que este movimiento pueda desarrollarse plenamente, *la ironía de la historia* amenaza la Nueva Izquierda.

Con esto quiero decir que la Nueva Izquierda real no existe todavía. Las revueltas de estudiantes y las fuerzas renacientes de la Izquierda tradicional pueden preparar el terreno para una Nueva Izquierda genuina, pero esta posibilidad no se ha materializado todavía. La vieja búsqueda del interés individual, la exclusividad y la falta de apertura son nocivas para corrientes progresivas y las mantienen aisladas y dispersas. Así ocurre que los movimientos progresivos en países individuales ven otros movimientos progresivos en otros países –que no usan las mismas consignas o tienen las mismas demandas políticas– con desconfianza y cierto nivel de dogmatismo.

La Nueva Izquierda no puede nacer a menos que sea una alianza entre trabajadores e intelectuales. La *intelligentsia* se engaña a sí misma cuando cree que puede asumir el papel de la clase trabajadora. Fracasa en hacer una distinción crucial entre aquellos que inician e inspiran y un movimiento político propiamente dicho. La *intelligentsia* puede jugar el papel de un grupo que inicia e incita la acción, pero este papel no puede sustituir un movimiento popular propiamente dicho. De otro modo, la historia se repetirá, y las buenas intenciones se transformarán en su opuesto. Una vez más habría un sujeto activo enfrentado a las masas pasivas, una vez más habría profesores educados, predicadores y mentores por un lado; y pupilos pasivos, creyentes o esos que necesitan ser salvados por el otro.

Los grupos que se rebelan contra el "*establishment*" en el Oeste demandan y a través de sus acciones expresan "inconformismo". De cualquier modo, no saben si están determinados por aquello contra lo que se rebelan, o por lo que es realmente nuevo y liberador en su programa. El inconformismo no es un programa, es solamente un acercamiento derivativo.

Una Nueva Izquierda genuina, una que merezca tal nombre y traiga la liberación universal del hombre, más que una limitada o exclusiva, debe tener en cuenta que revolución no significa reorganización permanente, o histeria permanente en la sociedad. A un cierto nivel de desarrollo, la revolución se somete a tal metamorfosis que permanece en existencia y continúa como reorganización permanente. Se manifiesta como una repetición de cambios en formas organizacionales externas que se sustituyen a sí mismas por otras y pretenden ser actividad revolucionaria genuina.

La Izquierda por lo tanto tiene que criticar los mitos e ideologías del viejo mundo, pero al mismo tiempo debe nutrir en sí un espíritu crítico y una clarividencia sin prejuicios para no sucumbir a sus *propios* mitos e ideologías.

EPÍLOGO[20]

Tanto en el país checo como en Eslovaquia, la cultura y, singularmente, la literatura, están relacionadas por múltiples lazos con la evolución del socialismo checoslovaco. De ahí que hayan jugado un papel extraordinario durante el pasado decenio. ¿Por qué?

No estoy muy seguro de que esta pregunta facilite el enunciado y el examen crítico de la producción cultural literaria en los últimos diez años. Al comenzar este verano de 1968, nos encontramos inmersos en una situación política bastante particular, nos falta perspectiva para poder juzgar cuáles son los factores que han jugado un papel inmediato respecto a la citada coyuntura y dónde han surgido los auténticos valores llamados a sobrevivir, independientemente de las circunstancias de su génesis. Como consecuencia de todo ello, prefiero dejar estas cuestiones en suspenso. En lo que toca a averiguar dónde residen los valores puros, más vale tener un poco de paciencia.

Otra cosa es preguntarse porqué la literatura, la cultura, han podido ejercer semejante acción. Aquí, por ejemplo, hay cierta correlación entre las letras, las artes y la filosofía, de forma que se puede hablar realmente de cultura, en el sentido más amplio del término. No digo esto como filósofo, sino porque pienso que realmente, se puede hablar de una serie de rasgos comunes que se han hecho más patentes durante los años 1956-1958, especialmente en el campo cinematográfico: la cultura checa de este período se ha polarizado sobre los problemas existenciales del hombre, y la pregunta "¿Qué es el hombre?", es su denominador común.

Puede hacerse este enfoque desde los ángulos más diversos. ¿De dónde viene el interés de los filósofos por el cine, las obras de teatro, las novelas y la poesía checoslovaca? Sin duda, la respuesta está en el hecho de que esas formas de arte tratan los problemas sobre los que se centraban sus propias meditaciones, y, al comentar o explicar esas obras, respondían a sus preguntas tomando como punto de referencia el material que otros les facilitaban.

[20] Entrevista con la que Antonin J. Liehm cierra su libro *3 generaciones. Diálogos con escritores en la primavera de Praga, Testimonios*, pp. 235-248. Madrid, Editorial Ayuso (colección Hiperión). 1972.

La pregunta esencial "¿Qué es el hombre?" reflejaba un momento crucial, momento crítico y político de la cultura checa. Me refiero a su contenido político, crítico y revolucionario. Este carácter no residía en el hecho de que podía hacer alusiones esporádicas a la situación política o en el de criticar explícitamente esa situación, ni en caricaturizar a los representantes del régimen. Esas cosas son pasajeras y tienen una importancia secundaria. El quid de la cuestión radicaba en el hecho de que frente a la concepción oficial –podríamos decir gubernamental– del hombre, la cultura había erguido un concepto totalmente diferente. Su ataque contra el régimen burocrático reinante no apuntaba a los elementos secundarios, y sus consecuencias, sino a sus mismas raíces y premisas.

Seguramente, es necesario que yo precise qué significa para mí "concepción oficial del hombre": no una idea del hombre definido teórica y conscientemente, sino la imagen de éste que el régimen –sistema político, económico y moral– presupone y labra a gran escala, dado que necesita precisamente de este tipo de sujetos. Los hombres no nacen arribistas, limitados, con orejeras, rebeldes al pensamiento, insensibles, inclinados a la desmoralización,sino que un sistema dado necesita de tales ciudadanos y trata de procurárselos. Advirtamos de paso que los miembros del grupo político que gobernaba a Checoslovaquia –los cuales, en cierto modo, personificaban el criterio de esa humanidad– no sabían reír y juzgaban que la risa era incompatible con su posición política.

Es, pues, fácil comprender que la cultura haya respondido de una forma muy distinta a la cuestión de la naturaleza del hombre. Mientras los rasgos significativos del ser oficial eran la mediocridad y el vacío mental, la ausencia de problemas y la deficiencia dinámica, la cultura checa insistía, por el contrario, sobre la complejidad del hombre, criatura en tensión permanente, constantemente superando sus contradicciones, irreductible a una dimensión única. La cultura antepuso los aspectos fundamentales de la existencia humana: lo grotesco y lo trágico, la risa, lo absurdo, la muerte, la conciencia y la responsabilidad morales, etc.

Por su parte, la ideología oficial se abstenía de tomar nota, por cuya razón, el hombre "marxista" oficial, no moría, ya que la ideología no reconocía la muerte; pero, en el fondo, no tenía ni siquiera un cuerpo, ya que la tal ideología en vigor negaba el soma y lo corporal. Por otro lado, tampoco existía esta noción para la ideología oficial.

No cabe duda de que un hombre sin conciencia moral, que no muere, que ignora la responsabilidad personal, que no sabe reírse, etcétera, constituye la pieza más idónea de un sistema manipulable y gobernable burocráticamente. Por el contrario, el hombre de la cultura checa del pasado decenio, era un revolucionario en potencia, incapaz de vivir bajo ese sistema fundado sobre la docilidad y la manipulación.

> *Nadie duda de la validez que caracteriza esa relación entre el arte y la filosofía, como intérprete que es aquél de unas respuestas que son al mismo tiempo contestación de las preguntas de ésta. Pero, ¿en qué reside la especificidad checoslovaca?*

Los artículos publicados por nuestros filósofos contemporáneos han marcado una cierta altura. Sin duda, no exclusiva. De forma, que sería más juicioso observar que lo específico no residía en la filosofía, sino en la situación en la que se hacía escuchar. Por espíritu de justicia, no podemos pasar por alto la desmesurada publicidad que los Kucky o los Hendrych, con su estrechez de miras, se encargaron de asegurar a esta forma de pensamiento cada vez que se esforzaban por denunciarla públicamente como hostil al régimen y al Estado. Recuerdo a este respecto, la respuesta que dio hace unos años el filósofo de Alemania occidental Jürgen Habermas a sus colegas checos que se quejaban de que las autoridades de este país les molestaran y persiguieran:

> "Eso es mejor que lo que pasa aquí, en la República Federal, donde el gobierno y la opinión ignoran a los filósofos y sociólogos, impidiéndoles de ese modo jugar un papel público, social…"

Esto me lleva a evocar la conocida debilidad de la filosofía checa. El eco alcanzado por sus publicaciones no debe engañarnos: dejando a un lado algunos pequeños balbuceos iniciales, en los últimos seis años no ha habido ningún progreso filosófico verdadero en el estudio de

cuestiones tan fundamentales como la verdad, el tiempo, el ser, la naturaleza, el hombre, etc. Cuestiones sobre las que se basa "todo": no sólo la vida cultural y pública, sino también la política, el ambiente cotidiano, las relaciones interhumanas, la ciencia, la literatura, etc. En el flujo unitario de la actividad cultural del pasado decenio, se ha conseguido, gracias a la colaboración de los filósofos, fabricar frente a la imagen oficial una imagen diferente del hombre; sólo cabe esperar que ahora se traten de cuestiones propias de la filosofía.

Tomemos por ejemplo la pregunta: "¿Qué es la naturaleza?". Se compone de dos partes: por un lado, hay que partir del hecho de que nuestros compatriotas tienen en la cabeza la noción de "dialéctica de la naturaleza" utilizada con gran profusión hasta hace muy poco. Recientemente, en Francia, Sartre y Garaudy se opusieron sobre el punto de saber si efectivamente existe o no existe una dialéctica de la naturaleza. Ahora bien, en ese litigio lo que une a los dos adversarios, adquiere una relevancia distinta de aquello que los separa. En efecto, su común aceptación de una cierta concepción de la naturaleza como de una cierta idea de la dialéctica, no es nada crítica. Uno y otro consideran a la naturaleza única y exclusivamente como el objeto de las ciencias naturales, por lo tanto, como cantidad y exterioridad; no llegan a comprender que, en tanto que *physis* y en tanto que *natura*, esa naturaleza tenga una importancia infinitamente más rica y más profunda. Si el término "dialéctica de la naturaleza" debe tener un sentido filosófico y no ideológico, es necesario descubrir en él la relación "esencial" entre la dialéctica y la naturaleza, lo que en ese caso, supone una destrucción de los depósitos, aluviones y mistificaciones y una aclaración de la aceptación auténtica.

Una dialéctica entendida en relación con *physis* y *natura*, significa a partir de ese mismo instante, una dialéctica del ser, una dialéctica del ser y del parecer y, por ende, una dialéctica de lo original y de lo derivado, de lo natural y de lo no natural, de la naturaleza y de la cultura, etc., y por lo tanto, no tiene nada que ver con la disputa escolástica sobre el punto de saber si la naturaleza, objeto del estudio de los físicos, de los químicos y de los biólogos, es o no es dialéctica ya que esta naturaleza, es ya el resultado de una cierta reducción.

Desde hace unos años, se viene alegando que el hombre humaniza la naturaleza. Pero, también hay que tener en cuenta que, al mismo tiempo, el hombre moderno destruye la naturaleza y que, por lo tanto, su actitud ante esa naturaleza es un proceso contradictorio de humanización y destrucción. Mencionemos simplemente la polución de la atmósfera y de las aguar o el pillaje del suelo, es decir, el aniquilamiento de los bienes alimenticios que permiten a nuestra especie subsistir sobre el planeta. Estos hechos son tan graves que el hombre moderno se verá obligado una vez más, a plantearse sin más tardanza, sobre los planos teóricos y prácticos, la cuestión de su relación con la naturaleza.

La situación de la cultura checa en las condiciones del socialismo es, sin duda, contradictoria. Acabamos de referirnos a los últimos diez años, es decir, al segundo decenio transcurrido desde 1948. Durante el primero, la política checa había hecho causa común con la política oficial e, incluso, tuvo su parte en las "deformaciones". Según usted, ¿qué causas le predisponían a ello?

Presentado de esta manera global, puede parecer que, en efecto, fue así. Pero si estudiamos las cosas con más detalle... Yo no lo veo tan claro. Por ejemplo, cojamos el caso del cine. Creo que en sus comienzos, hace unos cuantos años, intervinieron gentes nuevas o al menos, no relacionadas con el equipo dirigente (aunque sólo fuera en el cuadro de las estructuras cinematográficas). Aun cuando algunos estaban ligados al sistema, no lo estaban en cuerpo y alma, de forma que pudieron liberarse con más facilidad que los que en los años cincuenta sirvieron de marionetas culturales. Para estos últimos, la ruptura fue más difícil o ni siquiera se produjo, ya que la mayoría de las veces, vivían en una especie de estancamiento permanente. No me gusta generalizar y pienso que es imposible responder a preguntas de este tipo sin antes haber analizado los casos particulares. De todas formas, tengo la impresión de que los principales animadores del frente cultural checo fueron, a partir de 1956, hombres nuevos.

> *Aun así, no cabe duda de que muchos trabajadores culturales checos –y no los menos– se acomodaron a los años cincuenta con más facilidad de lo que cabría suponer hoy. Y también con menos fatigas…*

¿Refleja una fórmula tan global lo esencial del proceso o bien, justamente por ser tan global, no asimila a una amplia diversidad de posiciones, a casos muy opuestos? Porque fuera de esa mayoría es importante incluir, en el período que siguió a 1945, el caso del propio Holan. De este hombre que, tras su reacción conscientemente activa a los acontecimientos de 1945, no tardó en entrar en conflicto con lo que ya era portador del germen y anunciaba la proliferación del stalinismo en nuestro país. Por otro lado, independientemente de Holan, sería conveniente que analizáramos la evolución de un Seifert o de un Halas, porque sólo después de haber esclarecido sus destinos artísticos individuales, podremos reunir los datos de una totalización de la realidad, que permitiera demostrar en qué medida la cultura checa, considerada en su conjunto, ha sido o no, capaz de desenmascarar el fundamento antihumano y antisocialista del stalinismo.

Cuestión conexa: ¿Cuál fue el tributo por emplear un "slogan" conocido que pagaron algunos grandes artistas de la época, para que, a fin de cuentas, su obra haya quedado encogida, envilecida a nivl de un apéndice de propaganda, a pesar de su considerable talento?

Comprenda que estoy tratando de ver claro yo mismo... Si frente a los que colocaron entonces todo el peso de su entusiasmo en la báscula, pusiéramos, justamente, los destinos individuales de los que acabamos de evocar (a los que, sin duda, añadiría los de un Teige o un Kalandra), el dibujo perdería parte de su relieve. Me parece que vivimos con la ilusión de no sé qué unidad en la corriente progresista de la izquierda de la cultura checa, mientras que, después de 1945, una vez desaparecida la exaltación inicial, no pudieron expresarse en todas las circunstancias.

Para colmo, durante un período, estuvieron muy ocupados, de forma que apenas les quedaba tiempo para crear; ahora que el clima ha variado, en varias capas de su personalidad, aparece un reflejo íntimo que les incapacita para crear, sea lo que sea. Como es de suponer, estos comentarios son superficiales y algún día habría que analizar la cuestión utilizando un material concreto.

Quiero añadir algo más: normalmente, tendemos a explicar todo con el stalinismo, olvidando que tanto antes como después, los hombres evolucionan de una manera, corrigen y modifican sus opiniones, de modo que lo que a nivel de nuestra generación se manifiesta como el paso del dogmatismo a un pensamiento crítico, con el tiempo, puede concebirse como formando parte de una cierta evolución general de la, o de las generaciones. A partir del espíritu revolucionario crítico o no conformista de sus años de juventud, una generación puede deslizarse hacia el conformismo, a la "madurez", para acabar adoptando, con los años, una actitud completamente acrítica. Esta es una conocida curva evolutiva, pero hay otra igualmente posible: la generación que por unas razones u otras había adoptado en sus comienzos las ideas y los criterios de sus padres, entra, posteriormente, en conflicto con ellos al acceder de modo tardío a la autonomía generativa del pensamiento, que se manifiesta alrededor de la cuarentena. Sólo entonces campa por sus respetos, adquiere sus juicios propios y unas costumbres mentales radicalmente diferentes.

Con esto, me limito a señalar que la realidad del stalinismo no debería ocultarnos ciertos problemas generales, relacionados con la evolución y el relevo de las generaciones.

¿Cómo ve usted la experiencia que de ello se deriva, para este país, en el último cuarto de siglo?

A mi entender, el problema comporta dos cuestiones. Una es teórica y otra, referente a la práctica política, está ligada al campo de una problemática sociopolítica.

En lo que respecta a la primera, no es una casualidad el que los publicistas checos más perspicaces, se hayan dedicado a estudiar a fondo la cuestión, sin atreverse a contestar a las interrogaciones, a las "evidencias", a las cosas aparentemente límpidas. Fue así cómo de nuevo, se volvió a plantear el por qué del socialismo, de la democracia, del sentido de la revolución. Semejantes preguntas, indican que la experiencia checoslovaca reveló –al menos para un pensador crítico– que no se trataba, que no se trata, de deformaciones o abusos de algo que no era ni deformado ni ambiguo, sino de algo que, a todas luces, era más serio: a saber, que el stalinismo no era la deformación de una cierta concepción del socialismo, sino la realización de una visión del socialismo basada sobre presupuestos que ni ella misma ni sus ideólogos o practicantes, habían calado claramente.

Comencemos con los lugares comunes, como por ejemplo, el vocabulario político de la era staliniana: “reglas de hierro para la historia”, “disciplina de hierro”, “ingenieros de almas”, “palancas de transmisión”, “sociedad en tanto que mecanismo”, etc. Este lenguaje significa más de lo que parece a simple vista. Pone al descubierto el famoso basamento enmascarado, no formulado, sobre el cual se apoya esta concepción del socialismo: una cierta visión de la historia, del hombre, de la realidad, de la naturaleza, de la verdad, de la dialéctica... Si ese socialismo se puso en práctica siguiendo la modalidad que nosotros conocemos por nuestra propia historia, durante los últimos veinticinco años, es evidente que eso no era más que el resultado, ante todo, de una serie de causas históricas concretamente definidas, sobre las cuales, los historiadores nos instruirán ampliamente. Pero existían otras causas aun más profundas.

Si para nosotros la historia es una necesidad que se desarrolla con la regularidad obligatoria de una ciencia de la naturaleza, si el socialismo es una necesidad inevitable, si el hombre está concebido en tanto que *homo economicus* o como unidad manipulable, si la dialéctica se reduce a unos cuantos rasgos elementales y si la verdad se considera como un asunto de orden utilitario, el conjunto de estas representaciones ideológicas nos muestra la fuente de donde mana la forma histórica del socialismo que nosotros conocemos.

Se puede, por lo tanto, traducir brevemente la experiencia checoslovaca con las siguientes palabras:

Es importante llevar a cabo una nueva y exhaustiva explicación y, en particular, hay que volver a plantearse las condiciones fundamentales del socialismo. Creo que las consecuencias de notoriedad general como la falta de respeto a la persona, la destrucción de la libertad, la absorción del hombre por la masa, los capos de concentración, etc., no son precisamente sus consecuencias, y, que todos seguiremos siendo prisioneros de lo subsidiario y de lo superficial, mientras no comprendamos que el socialismo humanista no es el socialismo burocrático y que uno y otro proceden de concepciones diferentes de la historia, del hombre y de la verdad. Podríamos también resumir esto en los siguientes términos: la experiencia checoslovaca invita al socialismo a pensar críticamente, a meditar filosóficamente sobre lo primordial y lo esencial.

En segundo lugar: Esta experiencia checoslovaca plantea directamente y de forma urgente, la cuestión de la organización social, política, económica del socialismo o, dicho de otra forma, del modelo de socialismo. Hasta aquí, he tratado de subrayar la imposibilidad de elaborar un socialismo humanista sin antes haber aclarado ciertas cuestiones filosóficas esenciales: quisiera ahora subrayar que un modelo o varios modelos del socialismo, no son ni pensables ni realizables de manera adecuada si no nos tomamos la molestia de volver a pensar previamente todo lo que el desarrollo del socialismo ha aportado, desde hace cien años, tanto a la teoría como a la práctica. En lo que se refiere a la teoría, eso supone que no no arrogaríamos los mismos privilegios que Rosa Luxemburgo, Bujarin, Trotsky, Lenin, Gramsci, y todos los que desde hace tiempo han meditado y formulado prácticamente cantidad de cuestiones sobre las cuales reflexionamos hoy. Eso implica un sólido conocimiento de la evolución del movimiento socialista, de sus diversas partes y fracciones, desde la Comuna de París hasta la revolución de Octubre. Contra las supersticiones ideológicas, podríamos, cabe recordar, por ejemplo, que la Comuna de París, de la que Marx dice que fue un ensayo de dictadura del proletariado, tuvo un sistema político de dos partidos: los prudhonianos y los anarquistas. Y también la revolución rusa comenzó igualmente con la existencia de varios partidos políticos. Hay que insistir sobre estos hechos banales a título de objeción fundamental opuesta a la ideología comúnmente admitida.

Como hecho histórico, es una realidad hasta tal punto concreta y rica, que no es cosa de encerrarla detrás de clichés ideológicos. Es un movimiento vivo que buscará siempre las formas más convenientes de realización y de funcionamiento. Lo que quiero decir es que al estudiar los problemas del sistema político, económico y social del socialismo, podemos dejarnos arrastrar por mistificaciones o prejuicios esquemáticos, cuando nuestro deber es analizar seriamente y sin ideas preconcebidas bajo qué formas es posible promover el socialismo en tanto que liberación del hombre.

¿Existe, en este sentido, una experiencia específica de la filosofía checa? ¿De la ideología?

La filosofía, como la cultura, representa un área en la que no se pueden resolver las cosas por la fuerza o mediante la mentira. La máxima de la filosofía prescribe la evolución a través del diálogo, el enfrentamiento de las ideas o –si esto puede parecer idealista– el choque del pensamiento con la realidad. Es evidente que el pensamiento no puede permitirse, en ningún momento, ser suplantado por frases, palabras o una ideología. Al prohibir las corrientes que no se consideran marxistas y al instaurar un monopolio absoluto en materia de opiniones, se ha dictado la orden de sentencia de la filosofía marxista, que ha dejado de ser una filosofía para convertirse en una ideología.

El estado actual de las ideas mundiales refleja varias corrientes filosóficas esenciales, como el positivismo, la fenomenología, el existencialismo, el cristianismo y, por último, el marxismo. Se ha comprobado que su confrontación recíproca era fructuosa para cada una de esas corrientes. Y cada una de ellas es tanto más importante cuanto mejor comprende el aporte de pensamiento de las otras y se afirma capaz de formular perfecta y verídicamente, la problemática que representan. Debido a que en nuestro país esa situación mundial y normal de las ideas fue abolida brutalmente a partir de 1948, automáticamente, nos hemos encontrado rebajados al último nivel del pensamiento y a la altura de una provincia. Por esta razón, nuestros esfuerzos actuales hacia el rompimiento de las trabas de ese provincianismo, tienden al mismo tiempo a reanudar los contactos y el diálogo con las principales corrientes filosóficas.

Como dijimos, en filosofía, no se llega a nada mediante el engaño. Lo que significa en la práctica, que se puede obligar provisionalmente a ciertas corrientes del pensamiento a que se oculten en un subterráneo, pero con semejante acto, no se enterrará para siempre su problemática. Únicamente así, podremos explicarnos cómo, sobre todo desde 1956, en el marco general de un marxismo abstracto, surjan y se realicen corrientes de ideas que, en un tiempo, fueron condenadas como positivismo o hegelianismo. Lo que se tachaba de infame desviación positivista era, en realidad, un intento serio de crítica ideológica, intento igualmente de formulación del carácter científico de la

filosofía, así como una solución de las graves cuestiones vinculadas a la naturaleza y a los problemas de la ciencia y de la lógica modernas. En cuanto a lo que había sido denunciado como hegelianismo, era, de hecho, un intento análogo de crítica ideológica y un planteamiento de una problemática filosófica tocante a la historia y a la existencia. Así como la Edad Media de la filosofía, que se desarrollaba en el regazo de la teología y en desacuerdo con ella, tuvo que pasar por una cierta fase antes de conseguir librarse de esa teología y poder tomar posiciones contra ella, en los últimos veinte años, la filosofía ha evolucionado en el interior de esta ideología y ha necesitado un cierto tiempo para poder, al precio de querellas intestinas con esta última, alcanzar el punto de su propia emancipación, a fin de presentarse francamente y sin equívocos como adversaria de la ideología.

> *Desde el particular punto de vista de la experiencia checoslovaca, la personalidad de un hombre como T. G. Masaryk, revista una importancia sin parangón.*

El retorno de Masaryk está condicionado por dos circunstancias. En primer lugar, por el hecho de que nuestro proceso actual –que no tiene una calificación clara– de democratización, encuentra un gran número de estímulos e ideas fértiles en el demócrata Masaryk. A resultas de una evolución histórica completamente normal, varias generaciones colocadas en distintas situaciones, se vuelven hacia tal o cual figura del pasado.

Sin embargo, este retorno va acompañado de otras consideraciones. Cuando la gente se vuelve hoy hacia Masaryk, no busca solamente al pensador y al demócrata, recurren también a su personalidad. Ya que su actualidad se debe igualmente al hecho de que el socialismo no ha hecho resurgir en Checoslovaquia un personaje de la envergadura de Masaryk. Eso, probablemente, tiene algo que ver con el carácter de ese socialismo.

A comienzos de los años cincuenta consagré un artículo a Masaryk, que estimo desprovisto de profundidad y además, parcial. Lo que, naturalmente, no significa en modo alguno que un enfoque de la personalidad y la obra de Masaryk deba de estar exento de observaciones críticas. No puedo deshacerme de la impresión de que Masaryk tiene más vigor como filósofo de la acción política y de la vida práctica, que cuando extiende su reflexión a las cuestiones esenciales

de la especulación filosófica. Está lleno de ideas ingeniosas sobre la moral y la responsabilidad individuales, sobre la política y sobre la violencia, pero se revela menos original y menos profundo cuando se trata de la problemática filosófica propiamente dicha. Quizá hubiera que hacer una referencia a la ideología y al culto masarykiano. Se glorifica y se alaba a Masaryk sin conocer su obra. Por otro lado, a partir de 1945, hemos podido advertir que más que sus partidarios, lo leían sus críticos.

¿Qué hay de la experiencia del socialismo checoslovaco?

Parece posible hacer una correlación entre el hecho de que Masaryk haya sido condenado al olvido y el desprecio demostrado por los dirigentes de este país hacia el acontecimiento por el cual la patria de los checos y de los eslovacos se convirtió en 1918 en Estado independiente. Como si la condición de la victoria y la evolución del socialismo en Checoslovaquia fuera una liquidación de la democracia y, por consiguiente, la falsificación de la historia de la primera República y del papel de sus dirigentes. Ese nihilismo ha ido tan lejos, que nuestros elementos oficiales se avergonzaban de que Checoslovaquia hubiera podido ser una democracia, aunque fuera una democracia burguesa. Por otro lado, podríamos sin duda, establecer una relación entre esta actitud y la de la dirección del *Komintern*, que en los años treinta consideraba que el principal enemigo del socialismo no era el fascismo, sino la socialdemocracia…

Ese nihilismo desembocó en la supresión de todas las particularidades y originalidades de la evolución del país y, en un segundo tiempo, hizo que se incorporaran por la fuerza a su organismo, fuerzas antidemocráticas y antihumanas de gobierno. Una cosa es tomar el relevo de la democracia burguesa y superarla y otra muy diferente, destruir todo lo que ese período de la historia ha aportado de valioso. El socialismo desarrollado a partir de tradiciones democráticas y en una nación democrática, tiene unos problemas y unos aspectos distintos de los del socialismo construidos en países privados de tradiciones democráticas.

Posiblemente, podríamos condensar todo esto en la pregunta: ¿Era históricamente inevitable, después de 1948, extirpar en nombre del socialismo todo lo que era democrático, cuando en 1968 y siempre en nombre del socialismo, henos aquí en cierto modo, volviendo a esta democratización. No se trataba más bien de una desviación histórica inútil, que otros pueblos con una tradición semejante podrían evitar?

Otros pueblos... Nosotros también tenemos nuestra experiencia del factor nacional.

Usted evoca la cuestión nacional y eso me hace pensar en dos publicaciones checas de los años 1929 y 1930: *La crisis de la nación*, de S. K. Neumann, y *La cultura y la política*, de Josef Hora. Esos dos opúsculos contenían un criterio abierto y consciente del fenómeno que más tarde recibiría el nombre de stalinismo. Para mí, su existencia es una prueba de que el stalinismo no es únicamente un sistema de represión, de métodos brutales y de terror, sino que este conjunto de medidas administrativamente burocráticas y tecnocráticas, toma cuerpo allí donde se produce simultáneamente la degradación de la vida política y ética del hombre como individuo responsable, allí donde el pensamiento crítico cede su lugar a nociones falseadas y la responsabilidad a una irresponsabilidad de masa. Estimo que el socialismo no puede explicarse ni por las condiciones específicamente rusas ni por las condiciones aferentes exclusivamente al socialismo. Distingo en él una especie de polo opuesto y complementario de la crisis que, habiéndose amparado de la humanidad del siglo XX, se manifiesta de manera específica, aunque acompañada por numerosos rasgos comunes esenciales, tanto del Este como del Oeste. El stalinismo es todo conjunto producto y productor de una cierta forma histórica de sociedad de masas, es decir, de una sociedad en la que el lugar de las personas responsables, que piensan y actúan de acuerdo a un pensamiento crítico, está ocupado por el anonimato de una masa irresponsable y donde se sustituyen las relaciones interpersonales entre los hombres – relaciones basadas en la posibilidad de diálogo, de la inteligencia mutua, de los encuentros, del juego, etcétera– por la manipulación universal y la disposición de seres y cosas. En este sentido, el stalinismo se asemeja a una aplanadora que aplasta tanto al individuo como a la nación.

Y si en relación con esta afirmación, alguien objeta que, después de todo, los portavoces del stalinismo no cesan de exaltar los temas del patriotismo, la especificidad del honor nacional, pensaré que se trata de un malentendido, porque todos esos discursos sobre las particularidades nacionales como médula de la ideología stalinista relativa a la nación, sólo eran una reducción de los complejos problemas nacionales o un puñado de esquemas y de vulgares puntos comunes.

> *Si observamos las cosas con más detalle, constatamos que fue tan fácil acomodarse a la jerga del patriotismo checo "imperial y real" de antaño como a la vieja ideología del Estado austro-húngaro.*

Valdría la pena, incluso, examinar el lenguaje y el vocabulario de la era stalinista, el idioma entonces empleado para hablar, escribir, discurrir y revelar hasta qué punto ese lenguaje formaba parte de la mistificación. Su objetivo era oscurecer, desviar la atención y pasarlo todo por un tamiz. Y, al mismo tiempo, tampoco estaría mal hacer un estudio sobre la teoría oficial de la lengua. ¿Qué se entendía por lengua? Se le caracterizaba como un medio de expresión, como un instrumento y, por consiguiente, como una herramienta útil a los hombres más o menos, al mismo título que un martillo o una sierra. Concepción, por lo tanto, puramente técnica del lenguaje en tanto que accesorio o instrumento de trabajo. No es ninguna casualidad el que la estética marxista oficial de esa época –y esto también vale para una persona tan brillante como Lukács– no fue nunca capaz de comprender el significado y la importancia de la lengua en el proceso de elaboración de la obra artística. De ahí su incapacidad de reconocer en ella la sustancia misma, la base de la obra literaria. La indiferencia hacia la lengua manifestada por la ciencia marxista oficial de la literatura, es el resultado lógico de una falsa interpretación de esta lengua considerada como un mero instrumento. Pero, si, por el contrario, la concebimos como fundamentalmente ligada a la existencia humana, al ser del hombre, entonces podremos comprender no sólo su impacto en la obra de arte, sino también deducir de la jerga o forma de hablar contemporáneas el carácter de una determinada capa de la población, así como de la sociedad entera. Enfocado de este modo el lenguaje, cumple una prodigiosa función de desmitificación y puesta al descubierto, siempre que sepamos leer lo que expresa.

¿Qué ideas le inspiran el espectáculo de la izquierda intransigente, socialista, del mundo actual no socialista, de su juventud?

A este respecto, me parece muy importante la responsabilidad del intelectual. En más o menos grado, todo hombre es responsable de sus acciones y de sus efectos. Y puesto que el campo de actividad principal del intelectual es el pensamiento, la relación de este pensamiento con la realidad, un esfuerzo tendido hacia la realización del pensamiento, es necesario que el intelectual oriente su meditación del lado de la responsabilidad del pensamiento. En primer lugar, es necesario aclarar que sólo será responsable si no juega al ideólogo, que es quien convierte en sistema nociones erróneas, a las cuales confiere visos de verdad y de motivación. Eso equivale a decir que la experiencia de ese intelectual va acompañada, de este punto de vista, de fricciones diarias de su pensamiento con la ideología.

Existe, sin embargo, otra forma de responsabilidad. En su actividad mental, el intelectual debe mantener una consistencia, afirmar su capacidad de deducir íntegramente consecuencias y conclusiones. La irresponsabilidad de un intelectual comienza cuando deja su idea a mitad de camino, o, cuando no habiéndola analizado hasta el final, la da a conocer tal cual es, inacabada. Todo pensamiento que no llega hasta el fondo, sólo puede, a nivel de su realización, degenerar hasta hacerse irreconocible o, en todo caso, recurrirá, para concretizarse, a medios imprevistos e incontrolables. ¿Un ejemplo? El problema del poder y la violencia. Dos posturas típicas se enfrentan. En primer lugar, la de las almas nobles, que siente horror por la fuerza bruta y que, por principio, la rechazan bajo cualquier forma. Semejante actitud se confunde con una contemplación pasiva del mal y de la violencia, tan frecuente en el mundo: en última instancia, puede parecer hipocresía e indiferencia. El otro comportamiento es el del comisario político resuelto a transformar el mundo y, por lo tanto, dispuesto a emplear la fuerza sin titubeos, a fin de poner en práctica su proyecto. La desgracia es que, con ocasión de esta realización, la violencia en cuestión corre el riesgo de convertirse en un fin y las intenciones reformadoras de tomar cuerpo, en tanto que deformaciones. Entonces se plantean dos graves cuestiones:

Primero: toda persona animada por la voluntad de cambiar el universo debe, por su propia cuenta, tratar de ver claro a fin de saber cuándo la violencia es legítima y cuáles son sus consecuencias –aunque sea revolucionaria–, sobre los que la aplican y sobre quien la ejerce. Sólo es buen revolucionario aquel hombre que tiene una clara conciencia de los límites del peligro de la fuerza y que, al mismo tiempo, conoce los efectos deformadores que la violencia supone para sí mismo, si se precipita o se retrasa en la obligación transitoria de utilizarla.

Segundo: es la conocida cuestión de la transformación del hombre. Como en el primer caso, hago responsable al intelectual que medita a fondo sobre las responsabilidades y la legitimidad de la violencia revolucionaria. También aquí, el meditar sobre la transformación del ser humano implica necesariamente que se exprese con claridad el sentido mismo de esta fórmula y que se precise la frontera entre la educación del hombre, por un lado, y, por otro, su alteración y su desmantelamiento.

> *Queda la cuestión, machacada hasta la saciedad, del intelectual y del obrero…*

Nuestras consideraciones sobre esta relación se encuentran con frecuencia marcadas por la leyenda banal que distribuye las capas de la sociedad de acuerdo a una singular precaución con las partes de nuestra anatomía; así, hablamos metafóricamente de la relación obrero-*intelligentsia* como de la unión de las manos y del cerebro, o como de la unión de la práctica y de la teoría. Al hacer eso, no pensamos ni por un instante, en que semejantes designaciones son inexactas o capciosas. Ya que si en este binomio, los obreros representan las manos, y los intelectuales el cerebro, los obreros no tienen cerebro y los intelectuales no tienen manos; la asociación de esas dos capas sociales reposaría entonces sobre una carencia bilateral de principio; además, su unión traduciría una especie de poder recíproco, la inteligencia pensaría por los obreros y éstos, por su parte, harían el trabajo de la primera. Esos obreros no sabrían pensar por principio, dado que su cerebro sería la *intelligentsia*, ¿pero, cómo podría trabajar ésta si sus manos habrían de estar en poder de los obreros?

Los residuos y las variantes de esta representación “reaccionaria” persisten aún hoy día, tanto de un lado como de otro: en los obreros que se figuran que, en el fondo, los intelectuales no trabajan y en unos “intelectuales”, para quienes los obreros son una simple mano de obra.

Hay también otro obstáculo a la promoción de la alianza político-revolucionaria de los obreros y de la *intelligentsia*, que consiste en un cúmulo de prejuicios de naturaleza corporativa, existentes en ambos lados. Cuando se encuentra rodeado de obreros, el intelectual se vuelve predicador, si no es que se conduce servilmente. O bien, se imagina que tiene que educar a una masa inculta e inconsciente y entonces, toma aires de profesor, actitud de un individuo activo confrontado a un rebaño amorfo. O bien, trata de adaptarse, hace monadas, juega a ser el “amigo” de los obreros, se muestra campechano y familiar, da palmaditas en el hombro, cuenta chistes... En pocas palabras, hace malabarismos para conseguir una especie de sumisión allí donde la maledicencia respecto a los intelectuales ocupa un digno lugar.

La unión política de los obreros e intelectuales deberá partir de la base de una acción mutua y bilateral, de un diálogo. El atributo natural de unos y otros, como capas sociales modernas, es la accesibilidad a un panorama de conjunto que supere los aspectos parciales, y es, además, un espíritu crítico que no perdona nada, ni incluso, a sí mismo. Por eso, se debe tener como sintomático de circunstancias anormales el hecho de que la *intelligentsia* se encuentra en la obligación de convencer a otros de su propia necesidad y de su propia importancia, no pudiendo, por añadidura, ejercer su papel crítico normal tanto respecto a la sociedad como respecto a sí misma. El lazo revolucionario de los obreros y de los intelectuales nace precisamente del hecho de que ambas capas tienen, a la vez, cerebro y manos y de que ambas trabajan y piensan; el sentido de su unión consiste en innovar sobre el terreno político; esa novedad política indefinida se realiza exactamente en esa asociación, y resulta del diálogo, del contacto y de la influencia recíproca. La unión no significa, pues, que una capa se alinee con la otra, que una tome algo prestado de la otra, ya que en ese caso, no habría unión, sino simple aplastamiento. Si tuviera que traducir con una palabra el significado de esta asociación, elegiría los términos “sabiduría revolucionaria” y “revolucionarismo sabio”.

En el contacto y en el diálogo “políticos” debería forjarse el componente mayor de la vida pública y social: la sabiduría política. La sabiduría en política excluye, tanto el oportunismo, como la precipitación y la ligereza. Sabiduría revolucionaria y revolucionarismo sabio deberían ofrecer una garantía a la vez contra la histeria y la demagogia, contra las ambiciones y la fatuidad, contra la cobardía, la pequeñez prudente y esa proverbial disposición checa a una cierta jovialidad a ras de suelo.

Mayo de 1968